AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Secretario: JUAN COMAS

Vol. XIII | MEXICO, D. F., ABRIL, 1953 | NUM. 2

SUMARIO

EDITORIAL:

La evolución de los grupos indígenas 83

The evolution of Indian groups 85

ARTÍCULOS:

Formaciones humanas en la Hylea Amazónica Peruana, por *Víctor M. Pinedo* 87

Changes in Indian life in the Clear Lake Area, along the northern fringe of Mexican influence in early California, by *Frederick J. Simoons* 103

Los Tarahumaras, el grupo étnico mexicano más numeroso que aun conserva su primitiva cultura, por *Filiberto Gómez González* 109

Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial, por *Thales de Azevedo* 119

Razón de ser del movimiento indigenista, por *Juan Comas* 133

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Estudios Sociológicos. Primer Congreso Nacional de Sociología *(Juan Comas)* 145

El Ensayo Piloto Mexicano de Educación Básica. Secretaría de Educación Pública *(Lauro J. Zavala)* 146

Colaborador Técnico: LAURO J. ZAVALA

COLABORADORES

Víctor M. Pinedo del Águila, peruano. Doctor en Medicina y autor de diversos trabajos histórico-geográficos, etnográficos y sociales; entre ellos los principales son *La Hylea Amazónica Peruana; Divulgaciones científicas; Colonización y geografía médica loretanas.* En la actualidad prepara su libro "Razas amazónicas". Ha desempeñado y desempeña diversos puestos de importancia en su país.

Frederick J. Simoons, norteamericano. Sociólogo con estudios y trabajos en las Universidades de Rutgers y Harvard; M. A. por la Universidad de California, donde ha sido Profesor Asistente. Su preocupación por los estudios indigenistas se ha manifestado en sus recientes trabajos en la zona de Clear Lake sobre los que publicamos ahora un artículo.

Filiberto Gómez González, mexicano. Profesor; con estudios en The Texas College of Mines, Gustavus Adolphus College y Universidad de Chicago. Ha convivido con los indios tarahumaras por tres años consecutivos y los ha estudiado por más de 15. Ha publicado numerosos artículos y ofrecido otras tantas conferencias sobre este tema. Su obra más importante es *Rarámuri* y en la actualidad está empeñado en el proyecto de una Colonia de Familias Tarahumaras en la Sierra Madre Occidental de Chihuahua.

Thales de Azevedo, brasileño. Doctor en Medicina y antropólogo que en la actualidad desempeña la Dirección de la Escuela de Servicio Social de Bahía, la Cátedra de Antropología en la Universidad bahiana y la Vicepresidencia del Consejo Directivo de la Fundación para el Desenvolvimiento de la Ciencia, en esa ciudad. Colaborador en distintas revistas médicas y antropológicas, es autor de varios libros; entre ellos *Gauchos, notas de antropología social; povoamento da cidade do Salvador; Civilização e mestiçagem.* Actualmente prepara "As elites de côr de uma cidade brasileira, Salvador".

Juan Comas, mexicano. Doctor en Antropología por la Universidad de Ginebra, Secretario del Instituto Indigenista Interamericano y Profesor en la Escuela Nacional de Antropología y en la Escuela Normal Superior de México. Tiene publicados numerosos trabajos sobre Pedagogía, Antropología e Indigenismo; ha sido por varios años Director del Boletín Bibliográfico de Antropología Americana.

EDITORIAL

LA EVOLUCIÓN DE LOS GRUPOS INDÍGENAS

Las frecuentes investigaciones, así como los inventarios y estadísticas que se hacen de continuo en los grandes centros urbanos, dan a conocer de manera más o menos autorizada, los hechos y fenómenos que caracterizan la evolución de sus habitantes y permiten formular y aplicar medios convenientes para mejorarla hasta donde es posible.

El contraste es notable con lo que al mismo respecto se observa en decenas de miles de poblados indígenas del Continente Americano, pues los censos y estadísticas que generalmente se hacen en ellos cada diez años contienen datos numéricos, pero no explican cuáles son, cómo son y a qué se deben los hechos y fenómenos a que está sujeta su evolución, no pudiéndose saber por lo tanto cómo es ésta, ni formular medios que la hagan más favorable. Para lograr tales fines habría que llevar a cabo cada decenio y en cada poblado, amplias investigaciones científicas además de dichos censos y estadísticas, lo cual es del todo imposible. Puede, sin embargo, emprenderse esa tarea en poblados representativos de extensas regiones de parecido medio geográfico y social, cuyos habitantes probablemente evolucionan de modo igual o análogo.

Numerosos grupos indígenas han sido estudiados por especialistas en ciencias sociales, pero esas investigaciones han sido hechas una sola vez en cada grupo y suministran el conocimiento de sólo una de sus etapas de desarrollo, lo cual es insuficiente para darse cuenta de los antecedentes, de la naturaleza y de las tendencias de su evolución, todo lo cual varía de continuo en el tiempo y en el espacio.

Entre los ejemplos excepcionales de investigaciones periódicas, pueden citarse la del Dr. Robert Redfield, que estudió hace más de veinte años, las condiciones de desarrollo de los habitantes del pueblo de Tepoztlán (Estado de Morelos, México) y la del Dr. Oscar Lewis, que volvió a investigarlas varios años después, identificando interesantes cambios en dicha comunidad.[1] Asimismo, el poblado de Chan Kom (Yucatán, México) fué objeto de pesquisas antropológicas por parte del propio Dr. Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas en una ocasión, y años después por parte del Dr. Redfield solamente.[2] Es de es-

---

1 Robert Redfield: *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk Life.* The University of Chicago Press. Chicago, 1930. xi + 247 pp.

Oscar Lewis: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.* The University of Illinois Press. Urbana, 1951. xxvii + 512 pp.

2 Robert Redfield and Alfonso Villa Rojas: *Chan Kom, a Maya Village.* The Carnegie Institution of Washington, Publication 448. Washington, 1934. viii + 387 pp.

Robert Redfield: *A Village that Chose Progress. Chan Kom Revisited.* The University of Chicago Press. Chicago, 1950. xiv + 187 pp.

perarse que tras de períodos de tiempo análogo vuelvan a emprenderse similares investigaciones en Tepoztlán y Chan Kom, lo que a la postre conducirá al satisfactorio conocimiento de la evolución de sus habitantes.

EDITORIAL

THE EVOLUTION OF INDIAN GROUPS

Frequent research and statistics continually gathered in the large cities indicate in a more or less authorized way, the facts and phenomena characteristic of the evolution of their inhabitants and make possible the formulation and application of measures to improve it.

With respect to the situation in tens of thousands of Indian villages on the American continent, the contrast is marked. The census and statistics generally gathered every ten years in these villages contain numerical data, but these do not indicate or explain the facts and phenomena on which their evolution is based. Therefore it is hard to tell the nature of the evolution and formulate means to improve it. To be able to accomplish this, it would be necessary besides taking the census and gathering statistics, to carry out scientific research every ten years in each town. This is obviously impossible. However, this program can be carried out in representative villages of large areas with similar social and geographic environment where the inhabitants probably have an analogous evolution.

Many Indian groups have been studied by social science specialists, but this research has been done just once in each group and therefore gives information on only one stage of development, which is insufficient for knowledge of the background, nature and trends of the evolution which varies in time and space.

Outstanding examples of periodic research are the investigations of Dr. Robert Redfield who, more than twenty years ago, studied the conditions of development of the inhabitants of Tepotztlán in the State of Morelos, Mexico, and those of Dr. Oscar Lewis who made a similar study there several years later and pointed out interesting changes in the community.[1] Similarly, the village of Chan Kom in Yucatán, Mexico was the subject of an anthropological study by Dr. Robert Redfield and Alfonso Villa Rojas and later of another study by Dr. Redfield.[2] It is to be hoped that Tepoztlán and Chan Kom will be the

---

[1] Robert Redfield: *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk Life*, The University of Chicago Press. Chicago, 1930. xi + 247 pp.

Oscar Lewis: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.* The University of Illinois Press. Urbana, 1951. xxvii + 512 pp.

[2] Robert Redfield and Alfonso Villa Rojas: *Chan Kom, a Maya Village*, The Carnegie Institution of Washington, Publication 448. Washington, 1934. viii + 387 pp.

Robert Redfield: *A village that Chose Progress. Chan Kom Revisited.* The University of Chicago Press. Chicago, 1950. xiv + 187 pp.

subject of scientific investigation at regular intervals, so that eventually there will be satisfactory knowledge of the evolution of their inhabitants.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements presented in signed articles.

FORMACIONES HUMANAS EN LA HYLEA AMAZÓNICA PERUANA

Por VÍCTOR M. PINEDO
(Perú)

Summary

The archeological remains of the primitive inhabitants of South America at the heads of the Ucayali, Huallaga and Marañon rivers and their branches in the Amazon basin are valuable historical material for the ethnic reconstruction of America. Linguistic findings make us think that the transformation of the Amazon ethnic material was achieved through three well-defined stages that resulted in three human forms: the autochthonous human form, the mestizo human form and the cosmopolitan or europeanized human form.

In the Peruvian Hylean Amazon, the human autochthonous form is still evident in the descendents of the primitive settlers of this region of Peru. These can be unified in the following ethnic groups: group of the Kokamas-Omaguas, group of the Jeberos, group of the Motilones, group of the Cholones or Panatahuas, group of the Itzenes, group of the Gaes, group of the Panos, group of the Arawacos, group of the Mirayos, group of the Errantes and the Mosaic group.

The second human form came from the biological Amazon-Spanish amalgamation during the colonial period in the Amazon basin. The elements of this amalgamation have been diluted in the east of the country to form the background of future human generations.

The laws of eugenics are seen in the third human form, the cosmopolitan, an outgrowth of the violent Amazon rubber industry of the nineteenth century. This socio-anthropological fact is the origin of the following river ports and cities: Iquitos, Yurimaguas, Nauta, Requena, Contamana, Pucallpa, Pevas, Caballo, Cocha, Orellana, Atalaya, Lamas, Tarapoto, Moyobamba, Saposoa, Rioja, Juanjuy, Balsapuerto and other lesser cities.

A comparative study of the Amazon languages indicates that there existed in an unknown period in the Peruvian Hylean Amazon three sister nations that spoke three different but related tongues. This is shown by the character of their expressions and the psychology of their phonograms.

I

Cuando se contempla desde el aire el gigantesco panorama amazónico, el hombre queda absorto al pensar que, a través de los miles de siglos transcurridos, sus ríos serpenteadores aun marcan briosamente el paso hacia la cordillera de los Andes, de aquellos hombres que, huyendo del cataclismo de la Atlántida (según Platón), en dirección al oeste alcanzaron tierra firme y alta.

Viajando de las Costas del Atlántico de este a oeste, y dejando a la derecha el macizo Guayano, con sus ruinas neolíticas, encontramos enclavadas justamente sobre las estribaciones del Ramal Oriental de la

Cordillera de los Andes, ruinas de piedras milenarias mirando serenamente hacia el Llano Amazónico. Recorriendo el Ramal Oriental de norte a sur allí están en la cuenca del Marañón: las ruinas de Kelap, Teya, Pomacocha, bordeadas por el río Utcubamba; las de Algamarca, cerca de la orilla izquierda del río Condebamba, afluente del Crisnejas que desemboca en el gran Marañón, en la provincia de Cajabamba; en la Cuenca del Huallaga las de Saposoa, en las márgenes del río Sapo, afluente del Huallaga, provincia del mismo nombre; las de Cushnimachay, en las cabeceras del río Mayo, afluente también del Huallaga; las de Garhuay y Yaino, en los declives andinos en la provincia de Huari; las de Huánuco viejo y Huacachi, en el Departamento de Huánaco; sobre el valle del río Apurimac; las de Pampas, en los laberintos de alturas del río Pampas, Departamento de Ayacucho; las ruinas que miran al río Apurimac; en la cuenca del Urubamba: las de Maeniki, cercanas al pongo del mismo nombre, río Urubamba; las de Machupicho y Huaynapicho, separadas y bañadas por el río Urubamba, y las ruinas de Pakaritampu, que miran también al río Urubamba, provincia de Paruro. ¿Son ellas los primeros hitos de la Primera Civilización Amazónica que alcanzó los Andes? Indudablemente todas ellas constituyen material histórico para la reconstrucción étnica de América.

La evolución étnica y económica que ha sufrido la amazonía peruana desde la aparición del majestuoso río Amazonas en los tiempos prehistóricos, se presenta naturalmente como uno de los fenómenos humanos más interesantes y atrayentes en el corazón de América: en el Valle del Amazonas. Su estructura étnica viene levantándose desde hace muchísimos siglos sobre nuevos valores poblacionales, y su destino espiritual está íntimamente ligado a fenómenos antropo-sociológicos.

La transformación étnica de esta extensa zona del territorio peruano ha pasado, en nuestra opinión, por cinco etapas definidas: etapa anterior a la Era Cristiana; principios de la Era Cristiana; época Aymaro-Incaica; época española; y período republicano o moderno; y sigue su marcha hacia la formación del nuevo tipo del hombre amazónico. Para la captación de este fenómeno antropo-sociológico tenemos que remontarnos a la época en que aparecieron las luchas de los primeros pobladores de la Amazonia Peruana.

Relatan las tradiciones y leyendas *panas* del *Kuninga* que hace muchísimos siglos (probablemente antes de la Era Cristiana) hombres corpulentos llamados "tebas", portando lanzas como armas de guerra, venidos del este y siguiendo el curso de los ríos amazónicos, llegaron a la región del Kuninga y desde allí subieron a las mesetas de la Cordillera de los Andes (cuyo nombre prehistórico era otro), donde después de mezclar su raza y su lengua con las de los hombres de las punas an-

inas, fundaron una nación poderosa que adoraba un dios denomiado *Kon.*

Siglos después —continúa el relato de las tradiciones— sus antepaados, los *Nahuas* (nahua: hombre, en lengua pana), venidos desde uy lejos, establecieron su dominio en la región a la que dieron ellos los Nahuas) el nombre de Kuninga. Sus componentes adoraban al ol (Bari), tenían sacerdotes, estaban organizados en comunidades, teían el algodón, trabajaban la cerámica y achataban el cráneo de sus ijos. (En el siglo XVI, este pueblo fué denominado *pano,* por los istoriados españoles, seguramente en razón de su belicosidad y como eminiscencias de las grandes dificultades que tuvieron los árabes para legar hasta el monte Pano de los Pirineos en su lucha contra los crisianos).

En el escenario donde actuaba esta nación —dice la historia— rrumpieron los Arawacos, originarios del Macizo Guayano y del río Orinoco. Parte de estos hombres de lanza, flecha y honda, disputaron los Panos, palmo a palmo, ríos y quebradas, pongos y remansos, lagos, agunas, cerros, desfiladeros y la fauna de los bosques del Kuninga. Los Panos vieron reducirse su territorio y los Arawacos quedaron duelos de las aguas de los ríos hoy conocidos con los nombres de Pachitea, Apurimac, Tambo y Urubamba y de los laberintos de alturas y de las estribaciones de la Rama Oriental de la Cordillera de los Andes, desde donde hacían sus incursiones a los *anawaes* (mesetas de los Andes) contra los hombres del Altiplano.

Otro ejército de Arawacos desvió su rumbo y remontó el curso del río Huallaga hasta los cerros, ríos y pongos que hacen altos y bajos relieves en la región que hoy constituye el Departamento de San Martín. Estos hombres (a quienes más tarde alguien bautizó con el nombre de Motilones) fueron aparentemente desalojados de una nación de aborígenes (los *Itzenes*), establecida en la margen derecha del río Marañón, en la región comprendida entre los ríos Utcubamba y Cahuapanas. Desde entonces los Itzenes tienen su dominio (intzana), sobre la margen izquierda del río Marañón, desde el río Chinchipe hasta el Morona, región montañosa donde siglos más tarde los historiadores españoles supusieron la ubicación de El Dorado.

Los Itzenes, nación que adoraba al Sol (Itzá), vinieron desde lejos —según su tradición—cruzando el río Marañón, fundaron con hombres del Altiplano una nación floreciente y de cultura superior. ¿Acaso no fué esta raza la que alcanzó la región de Chavín y los nevados de Wantzan?

Todas estas guerras y luchas se sucedían dentro de las fronteras de la confederación de los Nahuas, que se extendía hasta el Valle del río

Marañón, confederación que estaba compuesta —según relato de los aborígenes panos —por las naciones Shipiva, Cuniva y Sheteba, organizadas en Clanes y estos clanes en comunidades o *tobos* (ayllus, entre los Incas). Esta organización social demuestra la existencia, en el pasado, de pueblos, caseríos y tambos de carácter primitivo en la región del Kuninga.

En persecución y siguiendo los rastros, pasos y trochas de los Arawacos, llegaron en segundo término, hasta las puertas del Kuninga los históricos Caribes, procedentes también del Macizo Guayano. Pero tales invasores fueron detenidos por los Panos en la confluencia de los ríos Amazonas y Napo.

Aun no se habían repuesto de los quehaceres de la guerra cuando los Panos recibieron el impacto de una tercera invasión: la de los *Tupinambas*, venidos de las costas del Atlántico, surcando el río Amazonas. Los Tupinambas consiguieron romper las defensas panas y remontar el río Marañón, desde donde pegaron un salto a las costas del Pacífico, lugar donde fueron absorbidos, en el transcurso de los siglos, por la progenie de pueblos más numerosos. Existen, según algunos historiadores, vestigios de la llegada de los Tupinambas a las costas del Pacífico.

Según otros estudiosos, también antes de la Era Cristiana, unos hombres de color cobrizo se movían sobre los Andes: los *Aymaras*, que hicieron su aparición sobre la meseta del Vilcanota, en la Rama Central de la Cordillera de los Andes. Esta nueva raza extendió su lenguaje, su cultura y su civilización hasta el Istmo de Panamá por el norte y hasta las estribaciones de la Cordillera Oriental de los Andes por el este. Los hombres cobrizos fueron también hostigados por los pueblos guerreros del Llano Amazónico, muy especialmente por los indios *Manus* que habitaron y cuyos descendientes habitan aún la actual región del Madre de Dios, al sureste del Perú.

Se supone que al principiar la Era Cristiana, aprovechando el debilitamiento de la nación pana por sus largas guerras con invasores de sus territorios, los *Cocamas-omaguas*, hobres de cultura avanzada que trabajaban cerámica fina, y usaban vestidos de algodón, establecieron pacíficamente su dominio sobre la margen izquierda del río Amazonas en la región comprendida desde la confluencia de los ríos Marañón y Ucayalí hasta el centenario pueblo llamado por los misioneros españoles San Joaquín de Omaguas, cuyos vestigios quedan aún sobre la margen izquierda del río Amazonas, cerca del puerto de Iquitos. (Los historiadores españoles no han podido explicar el lugar de procedencia de los Omaguas).

Por último, al decir de los investigadores españoles, en el siglo IX de la Era Cristiana, los Incas (Ingas) descendientes de los hermanos

yar, pobladores de la región de Pakaritampu, ubicada en los laberin-s andinos próximos al río Urubamba, se establecieron en el *Kozco* y sde allí desalojaron a los Aymaras de su territorio conquistado. Los ncas también fueron hostigados por los aborígenes del Llano Ama-nico; pero es curioso observar que los atacantes procedían muy espe-almente de la región llamada hoy Madre de Dios. Fueron los indios *anus*. Esta raza (los Incas) hizo llegar su lenguaje y cultura en rado pequeño hasta las márgenes de los ríos Ucayali, Huallaga y arañón. Por la similitud de culto religioso, de organización social de algunas costumbres domésticas parece que llegó a establecerse una rriente pacífica de relaciones entre los Incas y los aborígenes del río cayali. Principiaba, pues, a crearse una convivencia entre los hom-res del Llano y los de las Alturas.

Si consideramos que las ruinas que bordean las estribaciones bos-sas del Ramal Oriental de la Cordillera de los Andes cuentan con 5,000 o más años de edad, tenemos que aceptar que es este número de ños el que ha tardado en evolucionar la vida de los primeros pobla-ores de la llamada Amazonia Peruana. Por ley biológica natural en forma sucesiva la progenie de una nación primitiva fué copada or la progenie de otra nación primitiva que asomaba de tierras leja-as; y este proceso continuó dentro de la masa humana aborigen hasta a llegada de Pizarro al Perú, es decir, hasta el advenimiento de los escendientes de raza blanca o española.

De esa mezcla de razas primitivas entre sí en el Llano Amazónico, urante 25,000 años, salió la *Primera Formación Étnica* de la Amazo-ia Peruana, con sus cruces naturales o forzados de lenguas y costum-res durante las diversas invasiones ocurridas. Es ésta la *formación umana autóctona*.

II

Es España la que en el siglo XVI inicia la estructuración de la egunda formación étnica en la Amazonia Peruana. De las Costas del acífico, atravesando la Cordillera de los Andes y bajando por las es-ribaciones del Ramal Oriental de los Andes, los hombres barbudos rincipiaron a caminar sobre las tierras del Llano Amazónico.

Conquistadores españoles, armados con la cruz y la espada, llegaron n 1539 a los dominios del Cacique Kiruba, a la región del *Ampama* abitada por los indios Itzenes, a quienes los historiadores denomi-aron primeramente *Xibaros* y después *Maynas*. Los hombres del Alti-lano los llamaron *Aguarunas*. El Ampama es la región montañosa onde se encuentran yacimientos petrolíferos y minas de metales pre-iosos explorados por la Standard Oil Co. Se extiende sobre la rama

Oriental Andina y está bañada por los ríos Chinchipe, Temashte, Cene pa, Santiago y Morona, todos ellos afluentes del río Marañón por l margen izquierda.

La entrada de los misioneros católicos y buscadores de oro españo les al valle del Ucayali por la región del Chamayro y del Abra d Aguaytia (paso del Padre Abad) fué más difícil. Allí estuviero fuertemente consolidados los Arawacos (Campas). Solamente en 165 los catequizadores, apoyados por los intérpretes indios, pudieron llega con sus estaciones misionales a las orillas del río Ucayali, al Kuninga a la confederación del cacique Rungato.

El Kuninga y el Ampama fueron entonces transformados, de grad o por fuerza, en centros de actividad del hombre blanco. A los pu blos aborígenes se les cambió de nombres. Se fundaron puestos misio nales o de catequización y Capitanías Militares para aprovechar l abundancia de brazos y explotar placeres auríferos y minas de oro e los ríos Chinchipe, Temashte, Cenepa, Santiago, Pachitea, Apurima Tambo, Urubamba y Madre de Dios.

Escamas, pepitas y bloques de oro marcharon de la zona del Mar ñón a España. Las minas de oro de los cerros del Angaiza, Ayamb y San José atrajeron mayor número de aventureros. Las autoridad políticas se disputaron la Capitanía Militar del río Santiago. Pueblo españoles con los nombres de Logroño, Sevilla de Oro, Valladoli Santiago, fueron fundados en las márgenes de los ríos Marañón, Sa tiago y Cenepa. Se impusieron las "mitas" a los indios del Ampam

Transcurrieron los años. Los aborígenes amazónicos principiar a demostrar su descontento al sentir la explotación de que eran víctim de parte de los ambiciosos colectores de oro. Por razones de seguridad personal e imitando el sistema incaico de los "mitimaes" las autoridad del coloniaje español trasladaron millares de indios *panos* del Ucaya al río Marañón y de indios *Itzenes* del Marañón al río Ucayali; y baj ron centenares de "ayllus" de las punas andinas a las regiones habit das por los Panos, Motilones, Itzenes, Jeberos y Cholones. De es manera surgieron pueblos nuevos donde se hablaba un solo idioma (quechua) o varios idiomas (pano, arawaco, itzen, etc.).

Estas actividades político-militares facilitaron, como es natural, cruce de los aborígenes entre sí y con individuos de raza blanca (esp ñoles), la absorción de una progenie antigua por otra nueva, la mut influenciación de los aborígenes entre sí, y el cruce de las lenguas na vas. Pero todas estas medidas drásticas impulsaron más fuertemen en los aborígenes la idea de liberarse de la explotación y de las rar modalidades de la catequización cristiana.

Los indios morían atacados por las enfermedades tropicales e i

ortadas y a consecuencia de los trabajos auríferos dentro del cauce de s ríos. El delirio del oro había cegado los corazones de los hombres lancos y el azul cielo del Amazonas se cargó de nubarrones. La tem-estad se desencadenó; y una tras de otra se sucedieron las sangrien-as sublevaciones del cacique Quiruba (en el valle del río Marañón) rimero, y del cacique Rungato (en el valle del río Ucayali) después; ublevaciones que costaron la vida a millares de españoles y mestizos obligaron a ceder terreno conquistado.

La entrada de los españoles al Llano Amazónico fué todo una epo-eya. Nada tuvo que envidiar a las hazañas que aplastaron la resisten-ia de los caciques arawacos Guaraycapuro y Barata en Venezuela y le los caciques guaraníes del Paraguay. Pero la amarga experiencia dquirida a través de las rebeliones indias hizo cambiar el rumbo de a política española de penetración.

En el transcurso de los años, la obra noble quedó consumada. De n lado la labor de catequización y mestización tuvo éxito; le otro, xperimentó fracasos. Los indios Kokamas, Omaguas, Panatahuas, eberos, Motilones y Cholones, guiados por un impulso misterioso, abrazaron la civilización por medio de su evangelización y por cruces on españoles y generaciones indo-españolas. Los indomables *Itzenes*, manteniendo el acero templado de su raza, de pueblo fluvial se trans-ormó en pueblo mediterráneo y renunció (hasta hoy día) a la ventaja de vivir en compañía de individuos blancos o mestizos. Los aguerridos *Panos*, apretando más fuertemente su cohesión biológica, se parapetaron, siguiendo los consejos de Rungato y de Ana Rosa, en la margen derecha del río Ucayali, hasta el presente, en que buscan su ingreso a la civili-zación y aportan su trabajo para la explotación de las diferentes e in-agotables riquezas naturales encerradas en la Selva de la Amazonia Peruana. Aun más, cientos de clanes arawacos se trasladaron de las cabeceras de los ríos Pachitea y Urubamba a las nacientes del río Madre de Dios; decenas de miles de *Caribes* se retiraron del río Napo al río Putumayo. Y el mapa humano de aquella época sufrió transformacio-nes marcadas.

Al retirarse obligadamente los españoles de la región que es hoy la Hylea Amazónica Peruana, en 1821, dejaron tras de sí, en el Llano Amazónico, una población indígena desquiciada y desconfiada y una pequeña población mestiza con caracteres físicos y espirituales propios. De esta manera quedó constituída la *Segunda Formación Étnica.*

Desde el establecimiento de la República y en el transcurso de 130 años, la geografía humana de la *población autóctona* ha sufrido otras transformaciones influenciadas por los varios períodos económicos por los que ha pasado la Hylea Amazónica Peruana.

En la actualidad y de acuerdo con los idiomas y dialectos hablados, nosotros agrupamos a los aborígenes, es decir, a los componentes de la *población indígena* de la Amazonia Peruana en la siguiente forma:

Grupo de los Kokamas-Omaguas. Este grupo, que originariamente estuvo ubicado sobre el Amazonas, en las cercanías de la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali, actualmente está diseminado en todo el Departamento de Loreto. Totalmente civilizado, ha sido del todo absorbido por los cruces con Jeberos, Quechuas y generaciones indo-españolas e individuos de raza blanca. Millares de sus descendientes hablan kokama, quechua y español. Son trilingües, concurren con su trabajo en la edificación de la economía de la Amazonia Peruana, y millares de sus miembros han prestado y prestan sus servicios en las filas del Ejército del país.

Grupo de los Jeberos. Estos indios vivieron al principio en las nacientes del río Aypena (afluente del río Huallaga) en el pueblo de Jeberos, sede importante de catequización de los españoles. Los componentes del grupo se han diluído en los cruces con Kokamas, mestizos e individuos de raza blanca. Todos hablan castellano y muy pocos conservan su lengua xihuila. Están diseminados en todo el Departamento de Loreto. Son buenos agricultores y magníficos soldados, aviadores y marineros.

Grupo de los Motilones. Aun vive en los pueblos de sus antepasados. Está totalmente civilizado. Sus componentes radican en las poblaciones de Chasuta, Cacatache, Sisa, Lamas, Balsa Puerto, Chayahuitas, Cahuapanas, etc. y han recibido cruces con Quechuas, mestizos y algunas decenas de individuos de raza blanca. La mayoría de ellos hablan motilón, quechua y español. Son agricultores de primera clase y miles de ellos sirven en las filas del Ejército Peruano.

Grupo de los Cholones. Vive desde tiempos pretéritos en las cabeceras del río Huallaga, en la región del Guayamba, en los pueblos de Pachiza, Uchiza, Pajati, etc., dedicado a la agricultura y a la cría de ganado vacuno y ganado porcino. Está completamente absorbido por la civilización moderna. Todos sus componentes hablan español y un buen porcentaje conserva su lengua nativa: el panatahua. Gustan también de prestar servicios en el Ejército.

Grupo de los Itzenes. Habita aún los cerros y desfiladeros de la región del Ampama. Se muestra reacio a recibir las enseñanzas de los misioneros católicos y protestantes y a convivir con hombres mestizos o blancos desde la histórica sublevación del cacique Quiruba; sin embargo, en la actualidad, para satisfacer sus necesidades económicas, trabajan con los mestizos en la extracción de madera, cueros de animales silvestres y otros productos tropicales. Hablan la lengua itzene. Social-

ente se clasifican ellos mismos en tres sub-agrupaciones: Aguarunas, uambizas y Achuales. Algunos miembros de estas agrupaciones han español y han cumplido con el servicio militar obligatorio.

Grupo de los Gaes. Estuvo ubicado originalmente en las cabeceras el río Pastaza, en la región de Andoas. Parece que este grupo fué ormado por dos naciones: la de los Záparos y la de los Urarinas (Shiakos). Aunque no están completamente civilizados, sus componentes acen transacciones comerciales con los dueños de haciendas. Los áparos habitan las partes altas de los ríos Tigre y Curaray; y los rarinas, las vertientes de los ríos Nucuray, Urituyacu y Chambira, fluentes del Marañón. Todos hablan la lengua urarina; muy pocos el español.

Grupo de los Panos. Constituído por las naciones de Kunibos, Shiibos y Shetebos y los Sub-Grupos denominados Capanahuas, Cashibos Piros.* A excepción de los Cashibos que se encuentran en las vertientes de los ríos Aguaytia y Zúngaro Yacu y de los Capanahuas que habitan la cuenca del río Tapiche, todos los demás viven en las márgenes del Ucayali, desde la confluencia del Tambo con el Urubamba asta la Quebrada Fanache; en caseríos propios, libres de mestizos o de hombres blancos. Sin embargo, casi todos ellos mantienen relaciones de compra-venta con los comerciantes del río Ucayali. Un buen porcentaje habla español, saben leer y escribir y visten telas de algodón y dril kaki. Trabajan en la extracción de madera, jebe y en la fabricación de hilos de fibras vegetales; son buenos pescadores. Este grupo habla la lengua pano. Decenas de sus componentes se dedican al comercio en forma independiente y han prestado y prestan servicios en el Ejército.

Grupo de los Arawacos. Compuesto por los sub-grupos conocidos con los nombres de Campas, Amoeshas, Machiguengas. Los Arawacos están diseminados en las cabeceras de los ríos Pachitea, Tambo, Apurimac, Pampas, Urubamba y Madre de Dios. Todos los sub-grupos hablan su lengua nativa: el arawaco; decenas de sus miembros hablan quechua y español. Levantan sus pueblos y caseríos en lugares (cerros), donde no pueden ser molestados por las costumbres y vicios de los mestizos y de los blancos. Sin embargo, buscan al hombre civilizado, al comerciante, y con él trabajan en la actualidad en la extracción de maderas y de jebe. Centenares de campas han aprendido a leer y escribir español en las escuelas fiscales que el Gobierno Peruano sostiene en Puerto Ocopa (río Perené) y en Puerto Unini (río Ucayali). Los Campas gustan de visitar algunas veces las ciudades de Lima, Cuzco e Iquitos.

---

* Véase *Boletín* IX: 84-92 (*N. R.*).

Un sub-grupo de Arawacos, los Yameos, que existió en el pueblo de San Francisco de Regis, sobre el río Marañón, se ha diluído en cruces con Jeberos, Kokamas; y otro sub-grupo, el de los Carahuanas, ya civilizados, habitan en el lugar denominado Santa María, sobre el río Nanay.

Grupo de los Mirayos (Caribes). Componen este conjunto los sub-grupos de los Tushmos, Secoyas, Piojés, Witotos, Boras, Ocainas, Añahuajes, Macahuajes, Tiracahuajes, Resígaros, Andoques, Manuyes, Muynanes, Yahuas y Ticunas. Los tres primeros sub-grupos viven semi-civilizados en la cuenca del río Napo. Los Yahuas y Ticunas habitan las margenes derecha e izquierda del Amazonas, desde la desembocadura del Napo, hasta el caserío llamado Ramon Castilla, sobre el río Amazonas. Los demás sub-grupos se encuentran esparcidos en las tierras bañadas por los ríos Putumayo y Caquetá. Los componentes de este gran grupo, hablan lenguas y dialectos caribes.

El grupo de los Mirayos permanece aún poco civilizado; mantiene sin embargo contacto con los comerciantes mestizos que trafican en los ríos citados y trabajan en las haciendas del río Amazonas. Levantan sus caseríos (malocas) en lugares mediterráneos para no ser molestados por "las enfermedades" de la civilización. Un porcentaje pequeñísimo de sus miembros habla el español y el portugués.

Grupo de Arrantes. Incluímos en éste a los indios Shapras (margen izquierda del río Morona), Muratos (margen derecha del Pastaza), Aosiris (nacientes de los ríos Naziño y Yasuní); Mayorunas, Remos, Pisabos y Marubos (en la cuencia del Yavari); Amahuacas (en el río Inuya). Sus componentes son nómadas en la Selva y muestran aparentemente repulsión por la civilización; pero gustan de hacer transacciones comerciales con los caucheros mestizos. Hablan dialectos poco estudiados aún.

Grupo Mosaico. Es muy interesante por el origen de sus componentes. Este grupo abarca todo el territorio que constituye el Departamento de Madre de Dios y está formado por los sub-grupos de indios llamados Arazairis, Sirineiris, Huachipairis, Amaracairis (todos éstos conocidos con el nombre general de *Mashkos*), Guarayos, Tumequetes, Pacaraguas, Araonas, Baraipones, Piros, Campas y Amahuacas.

Dentro de esta agrupación se encuentran las lenguas guaraní, tupí, pano, mashko, tumequete, arawaco y varios dialectos aun no estudiados. Sus componentes permanecen aún semi-civilizados. Algunos de ellos, aquellos que han estado en contacto con los caucheros, hablan español; todos los demás hablan su lengua o dialecto.

Como se ve, dentro de las fronteras de la Hylea Amazónica Peruana, existe en la actualidad una *población indígena* (calculada en 200,000

adividuos) casi igual a la población indo-española que constituye el material formativo de las ciudades, poblaciones y villorrios urbanos de los Departamentos de Loreto, San Martín y Madre de Dios, con grandes posibilidades para el trabajo y que pueden constituirse en el puntal principial para la estructuración económica de la región oriental peruana. El ingreso definitivo de esta población nativa a las actividades modernas dependerá, hoy y mañana, de la acción mancomunada de los hombres que explotan los recursos forestales, del Ejército —forjador del carácter— y de los misioneros religiosos, creadores del hábito para el trabajo; y también de una más humana comprensión de las necesidades de aquellos hombres que miran desde lejos los progresos de la civilización. Seguramente miles de hombres de esta población nativa esperas que un día llegará hasta ellos la bendición de un mundo mejor.

III

La explotación del jebe originó, como una gigantesca vara mágica de los tiempos modernos, la tercera formación étnica en la Hylea Amazónica Peruana y vale decir en todo el Valle del Amazonas (peruano y brasileño). El punto de partida fué dado por el visionario Mr. Goodyear, un hombre de negocios norteamericano que, de paso por el Amazonas, descubrió que los niños aborígenes jugaban con pelotas rebotantes de un producto vegetal llamado *shiringa* (jebe), producto que dió nacimiento a una nueva industria mundial. Fabricantes extranjeros de artículos de jebe solicitaron inesperadamente decenas de toneladas de jebe sólido y los hombres amazónicos, sin haberlo sospechado jamás, se encontraron frente a la oportunidad de hacerse ricos.

Esta vez no era el metal amarillo de los Andes el que deslumbró los ojos humanos, sino el humilde latex de las Heveas amazónicas. Por el oeste, desde 1868, simulando ejércitos en movimiento, hombres civilizados que vivían en las estribaciones andinas (hoy Departamentos de San Martín, Amazonas y Cajamarca) bajaron apresuradamente a las cuencas de los ríos Purus, Yuruá, Yavarí, Caquetá, Putumayo, Napo, Ucayali, Amazonas y Marañón . Todos fueron soldados aguerridos y técnicos en la extracción y preparación de jebe sólido. Se calcula que 100,000 peruanos inmigraron al Llano Amazónico en un lapso de treinta años.

Al mismo tiempo y desde el Atlántico caravanas de hombres europeos, también ávidos de hacer fortuna, portando su decisión de acero, inundaron las tierras de la Amazonia y codo a codo con peruanos y brasileños exploraron ríos, cruzaron lagos y plantaron campamentos de trabajo en el seno de una selva aun poco conocida.

Con el surgimiento de esta nueva fuente de trabajo, tanto la Amazonia Peruana como la Amazonia Brasileña, recibieron torrentes de sangre española, italiana, portuguesa, francesa, alemana, turca, árabe, marroquí. El cruce de razas esta vez se efectuó con más velocidad e intensidad. Las generaciones indo-españolas recibieron refuerzos de "genes" de raza blanca; la progenie de mestizos de altura (andinos) copó la progenie de mestizos del Llano y viceversa; y nuevos agrupamientos de aborígenes amazónicos se incrustaron dentro de la civilización blanca. considerando que era más efectivo vivir en paz con los hombres barbudos. Se cree que en la actualidad la población de la Hylea Amazónica Peruana está formada por 20 cruces sanguíneos de distintos orígenes.

Hoy, el observador encuentra evidencias de las leyes de la Eugenesia por todas partes. Las poblaciones urbanas, que se desenvuelven a lo largo de los ríos Amazonas, Ucayali, Huallaga y Marañón, presentan descendientes con piel blanca o morena, iris de color azul, pardo o negro, cabellos ondulados de color rubio, castaño o negro. En los pueblos y zonas rurales se encuentran descendientes de Kokamas, Omaguas, Jeberos, Motilones y Cholones, con cabello ondulado, piel más o menos blanca, iris de color verde-azulado, negro o pardo. En los lugares habitados únicamente por indios autóctonos, muchísimos miembros de los grupos Panos, Campas, Capanahuas, Sinchis, Yameos, Itzenes y Caribes presentan barba espesa, cabellos ondulados de color castaño, iris de color azul, pardo, negro o verde-azul y piel mas o menos blanca.

Han transcurrido cinco siglos desde que se realizaron los primeros cruces indo-españoles en la Hylea Amazónica Peruana y noventa años, desde que las actividades caucheras originaron nuevos cruces con nuevas razas procedentes de Europa. El proceso de la amalgamación de razas continuó y continúa ininterrumpidamente hasta la época actual. Y de este crisol humano que es la Amazonia Peruana, han surgido pujantes los puertos fluviales de Iquitos, Pucallpa, Contamana, Requena, Nauta y Yurimaguas y las ciudades mediterráneas de Moyobamba, Rioja, Tarapoto, Lamas Saposoa, etc., cuyas poblaciones indo-españolas van perdiendo gradualmente sus rasgos propios por la adquisición de $^1/_3$ a $^2/_3$ de caracteres físicos de raza blanca y se dirigen hacia la formación del nuevo tipo del hombre amazónico.

Es de esta manera que, en el siglo del Átomo, podemos contemplar la maravilllosa matización de razas y la formación de la población cosmopolita: la *Tercera Formación Humana.*

Estos hechos antropo-sociológicos sugieren que en el estudio de las civilizaciones andinas y la reconstrucción del edificio étnico de Améri-

:a no deben soslayarse las civilizaciones primitivas de la Amazonia Peruana ni aquellas que procedieron del Macizo Guayano que, como m centinela milenario, se yergue en el este mirando hacia el viejo Conlinente. Es necesario sobrepesar el significado de las ruinas de piedra [ue duermen en los picos del Macizo Guayano y en las faldas de la Cordillera Oriental de los Andes. También es de importancia capital l estudio de los idiomas y dialectos indo-americanos del Llano Amazónico: Nuestro pasado así lo requiere.

En la época cuaternaria —dicen los etnólogos— el hombre, al asomar sobre la tierra, subsistió alimentándose con los frutos y la cacería de los bosques y desde estos bosques fué de donde partió, impulsado por el instinto migratorio, hacia tierras desconocidas, hacia tierras altas, en busca de climas benignos y de mejores alimentos.

Como en el Asia, en el exhuberante territorio Amazónico, dueño de los ríos más caudalosos del Mundo, también hubo, fuera de toda duda, uchas que fusionaron razas, fundaron naciones, independizaron pueblos, libertaron hombres, engendraron cultos religiosos y cristalizaron sistemas de asociación propios para su época. La Selva Amazónica da la sensación de haber sido la cuna de una o de varias civilizaciones de las que varias naciones han quedado rezagadas en el Llano y van siendo gradualmente aplastadas por la *cacotenia*, por aquel fenómeno bio-geográfico que sumerge a cualquier cultura en el mundo del misterio ausente al sentimiento físico.

Para los clanes amazónicos autóctonos, para aquellos hombres psicológicamente mudos, que viven en las reservas (zonas) seleccionadas por ellos mismos en el regazo maternal de la Naturaleza, las selvas amazónicas encierran, seguramente, lugares cuajados de recuerdos históricos, hitos evocadores de hechos de sangre, puntos donde ocurrieron tragedias raciales, lomas, cerros y vegas, donde sus antepasados rindieron culto a sus ancestros. Para ellos en cada árbol, en cada río, lago, pongo o desfiladero, hay algo que nosotros no podemos comprender.

Así dejamos el pasado y entramos al presente.

El estudio de las Civilizaciones Andinas debe realizarse —creemos nosotros— de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo; del Llano Amazónico hacia las cumbres andinas y no de las cumbres andinas hacia el Llano Amazónico. Los pueblos portadores de una civilización nueva u original han provenido siempre de la fusión de los mejores componentes raciales. No existe fundamento alguno para negar que en épocas prehistóricas, los hombres del Llano y del Altiplano se dieron la mano en los nudos del Vilcanota, Pasco y Loja. Los historiadores extranjeros y también los historiadores peruanos han seguido una ruta equivocada en la investigación del origen de la civilización incaica o

mejor dicho, del origen de los Incas (Ingas). ¿Creyeron acaso los historiadores españoles que un pueblo vapuleado y sufrido, como los indios incaicos, podrían poner al descubierto el origen de sus antepasados? Con razón ha dicho el historiador francés Baudoin que hasta hoy nadie puede atribuirse el privilegio de conocer el origen de los Incas.

¿Fueron por ventura los Panos (Nahuas) del Kuninga (valle del río Ucayali) los primeros hombres amazónicos en llegar a las mesetas del Vilcanota por la vía de Pakaritampu? ¿Fueron los Panos los primeros hombres que fusionaron su cultura con la de los hombres adoradores de Kon en las mesetas del Vilcanota? ¿Residieron acaso los antepasados de los Ingas en el Kuninga?

Para descubrir ese *algo* del verdadero pasado de aquellos hombres que nos legaron el espíritu de su raza impreso en la grandeza de los edificios, templos y fortalezas andinas, que desafían al Tiempo, es necesario adentrar el estudio de la Antropología Lingüística del Llano Amazónico. En el Continente Amazónico, es el Perú uno de los países más ricos en idiomas y dialectos indo-americanos. Dentro de sus fronteras se habla quechua, aymara, kokama, pano, arawaco, omagua, motilón, pajati, xihuilo, itzene, gae, tupí, guaraní, tupaya, tucano y otros dialectos usados por los indios Mayorunas, Remos, Pisabos, Marubos, Chamieurcos, Panatahuas, Aosiris, Cotos, Záparos, Shapras, Muratos, Machinguengas, Guarayos Mashkos, Amaracairis, Baraipanos, etc.

En el lenguaje que habla un pueblo —afirma un filólogo— influye el carácter especial de la raza a que pertenece, porque dentro del sistema del sonido en que refleja su vida espiritual, hay también reflejos de su manera particular de ser, de sus cualidades morales y físicas y aún de sus costumbres y tradiciones.

La Antropología Lingüística nos ayudará pues a determinar, en un tiempo no lejano, la posibilidad de la existencia de una o de varias razas superiores en el Llano Amazónico que llegaron a las cumbres de los Andes antes que los Aymaras y los Incas.

A través de estudios lingüísticos llevados a cabo por nosotros, desde 1935 hasta 1950, en los ríos de la Hylea Amazónica Peruana, encontramos, por comparación, que existe afinidad entre algunas lenguas del territorio Amazónico y los idiomas del Altiplano (quechua). Nuestras observaciones, en forma resumida, son:

1.— No existen lenguas monosilábicas en la Hylea Peruana.

2.—Gramaticalmente, algunas lenguas indo-americanas de la Amazonia Peruana usan el predicado después del verbo; otras, antes del sujeto; y otras, entre el sujeto y el verbo, como en el idioma quechua.

3.— Muchas lenguas de la Amazonia Peruana anteponen el adjetivo al sustantivo como lo hace la lengua quechua; pero otras colocan el adjetivo después del sustantivo como en las lenguas semíticas.

4.— Varias lenguas indo-americanas de la Amazonia Peruana caracterizan sus verbos con las terminaciones *ai, ei* (lengua itzene); otras, con las terminaciones *ai, ei, ui* (lengua pana) y otras, con las terminaciones *aja, eje, uju* (lengua secoya). Los verbos quechuas, como se sabe, terminan en: *ana, eni* y *ani.*

5.— Algunas lenguas (la lengua secoya, por ejemplo) de acuerdo con las nuevas necesidades de expresión que se presentan, son verdaderas máquinas creadoras de vocablos aborígenes.

Filológicamente la verdadera afinidad de las lenguas entre sí debe determinarse por los hechos gramaticales y no por una sencilla semejanza de las palabras. Las formas de expresión en que cristalizan su vida espiritual los aborígenes de la Amazonia Peruana (su lenguaje) nos inducen a pensar que en este extenso territorio del Perú hubo en una época, que aun no se conoce, tres lenguas hermanas nacidas de una misma madre, es decir, tres *corrientes lingüísticas* con caracteres propios. Una de estas corrientes, partiendo del Amazonas, ingresó al río Marañón hasta la boca del Huallaga y desde aquí, siguiendo el curso del mismo río, se perdió en los Andes; la otra partió también del río Amazonas y bifurcándose en dos ramas, una de éstas llegó a los Andes, por el Marañón y la otra rama siguió el curso del río Ucayali y se perdió en el nudo de Vilcanota. La tercera corriente lingüística parece que se quedó en el Valle del Amazonas.

Estas tres *corrientes lingüísticas* que se dirigieron de este a oeste sugieren la posible existencia en el pasado de tres grandes razas humanas cuyos caracteres físicos vemos aún en el Llano Amazónico. Rasgando el velo que cubre el espíritu de estas lenguas, puede ser que un día no lejano descubramos la clave de las razas que nos han dejado las imponentes ruinas de piedra en los tres ramales de la Cordillera de los Andes.

Para terminar, sólo deseamos que estas notas pergeñadas de nuestro libro *Razas Amazónicas*, tengan el embrujo de despertar el interés perenne y tenaz de los hombres de estudio de América hacia la Hylea Amazónica Peruana, recordando siempre que la *cacotenia* ha tragado y seguirá tragando muchas civilizaciones en este Mundo Moderno.

Madre indígena del grupo Maquiritare, en el Orinoco, Venezuela
Foto: José M. Cruxent

HANGES IN INDIAN LIFE IN THE CLEAR LAKE AREA, ALONG THE ORTHERN FRINGE OF MEXICAN NFLUENCE IN EARLY CALIFORNIA

By Frederick J. Simoons
(United States)

Sumario

Clear Lake es una zona situada a sólo ochenta millas al norte de la Bahía de San Francisco, en California. En los tiempos de la preponderancia aborigen constituyó un gran centro de atracción idílica para los pueblos que, por el rumbo de Coast Ranges, vivían de la caza, la recolección y la pesca. Precisamente la abundancia de fauna en el lago, lo mismo que de flora y frutos aprovechables en las vecindades, así como de animales de caza provenientes de los valles que circundan esa región, como parques naturales, aseguraron facilidades de vida —al tenor del standard de los indígenas californianos— a más de 2,500 pacíficos miembros de los grupos pomo, wappo, miwok y otros.

Probablemente los primeros exploradores españoles nunca alcanzaron esta zona de Clear Lake; ni parece probable tampoco que los rusos (quienes habían establecido el Fuerte Ross en 1811 y explorado, a lo largo de la costa del Pacífico, unas cuarenta millas hacia el oeste) penetraran mucho, sin embargo, en el interior de las tierras de Clear Lake.

El primer contacto efectivo que tuvieron los nativos con la civilización occidental ocurrió en 1823, cuando se organizó la Misión Sonoma —de corta duración— a treinta millas al sur. Tanto los rancheros mexicanos dedicados luego a la cría de ganado como los americanos que llegaron en seguida, fueron los que colonizaron los valles de Clear Lake hacia 1830. Estos colonizadores, o bien los miles de agricultores norteamericanos que los siguieron unos doce años después, motivaron la ruptura de los patrones culturales tradicionalmente establecidos, y desarrollaron una incipiente economía de tipo agrícola. Tanto la riqueza animal como la de las plantas alimenticias, tan importantes para la vida independiente de los indígenas, disminuyeron ostensiblemente a causa de las actividades de limpia que desplegaron los granjeros blancos. Los indios se vieron obligados entonces a establecerse en sitios separados, cayendo en seguida en un status económico de dependencia, al convertirse en braceros en las cosechas de granos y de lúpulo, en los cortes de madera, en el trasquilado del ganado lanar, en la conducción de animales a los mercados de las tierras bajas y en otros tantos trabajos sueltos alrededor de los ranchos. Los intentos de estos indios para dedicarse por sí mismos a la agricultura no tuvieron el éxito esperado. Por ello se resquebrajó su moral, y su standard alimenticio degeneró notablemente, convirtiéndose así en fáciles presas de enfermedades como la viruela, el sarampión, la difteria y la tuberculosis.

Desde los primeros días de la colonización hubo cierto contubernio entre las mujeres nativas y hombres no indígenas: primero los americanos ya mencionados; luego los

mineros chinos que trabajaron en al extracción de mercu rio; y, finalmente, a principios de 1930, los labradores fili pinos y mexicanos.

El autor señala que, en la actualidad, a los ancianos de grupo les preocupa la continua preferencia que por lo mexicanos tienen algunas muchachas jóvenes del grupo se lamentan del hecho de que sus mozos no puedan encon trar fácilmente novias. Por otra parte, se quejan también de que los mexicanos intentan fomentar las tradicionales costumbres españolas de seriedad y recato femeninos en la muchachas indias que son amantes de una frívola alegría.

El Sr. Simoons finaliza su artículo afirmando que los indios de la zona de Clear Lake viven hoy en día apiñados en pequeñas rancherías proporcionadas por el gobierno de los Estados Unidos y situadas cerca de los valles agrícolas de los que obtienen su trabajo. Es así como, después de más de un siglo de contacto con la civilización occidental la mayoría de los cuatrocientos nativos que aproximadamente quedan en la región, han realizado un ajuste parcial y aparentemente inadecuado a nuestro modo de vida como simples peones de cuanto pequeño oficio y quehacer hay que realizar.

Clear Lake, largest lake altogether within California, was in abo iginal times a center of attraction for the hunting-gathering-fishing peo ples of the northern Coast Ranges. Here, only eigthy miles north o San Francisco Bay, numerous villages clustered along the twenty mil long lake (1325 feet elevation) subsisting on its abundant fish an fowl, as well as on the acorns, wild plants, and numerous game of th bordering park-like valleys. Such an idyllic situation, coupled wit the protection offered by chaparral and pine-covered ridges that ris 1,500 feet or more above the lakeside valleys, served to create a secur position, one in which the natives were peaceful and prosperous b California Indian standards.[1]

Altogether, the Indians in the Clear Lake country numbered abou 2,500 in 1850, though there is evidence that they were far more nume rous before the ravages of the smallpox, which decimated California' aboriginal population. Surprisingly, the lakeside peoples were not o one linguistic stock, but of three: Pomo, Wappo, and Miwok. In th highlands to the east and north of the lake were rancherias of Wintu and Yuki-speaking peoples, too. Despite the language barrier, th natives carried on their hunting, gathering, fishing, and trade wit

[1] For detailed information on early Indian life in this area see: Barrett, S. A "The Ethno-Geography of the Pomo and Neighboring Indians", *University o California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 6 (1908), 1-332 Gifford, Edward W., "Clear Lake Pomo Society", *University of California Publi cations in American Archaeology and Ethnology*, 18 (1926), 287-300; Kniffen Fred. B., "Pomo Geography", *University of California Publications in America Archaeology and Ethnology*, 36 (1939), 353-400; and Loeb, Edwin M., "Pom Folkways", *U. C. Pubs. in Am. Arch. and Ethnol.*, 19 (1926), 149-405.

tle friction. Indeed, food was so plentiful that outlying groups ere welcomed by the lake people to share in the seasonal surpluses id some visitors stayed on to establish new settlements. Obsidian for rowpoints, knives, and razors as well as magnesite, a much more ghly valued element in the northern California native monetary system an clam shells, were both mined in significant amounts near Clear ake and furnished the basis for an important long-distance trade hich extended westward to the Pacific and eastward into the Sacraento Valley.

There is no evidence that the early Spanish explorers ever reached lear Lake, though they travelled far north in the Sacramento Valley. or does it appear that the Russians, who had established themselves 1811 along the coast forty miles to the west at Fort Ross, penetrated ny farther into the Clear Lake country than the crest of Mt. St. Helena its southwestern border before they voluntarily abandoned Califorıa in 1840. However, the influence of the Sonoma Mission, founded 1823 by the Spanish, perhaps as a check on Russian expansion in the rea north of San Francisco Bay, reached at least as far as Coyote alley southwest of Clear Lake. Before 1830 converts from Coyo- Valley rancherias joined the mission group at Sonoma where they not nly received Christian instruction, but were first taught the elements f farming and ranching. Within a few years, however, the missions ere disbanded by the Mexican government, converts returned to their ormer homes, and apparently soon lost the habits they had learned at ie mission.

The mexican government in the 'thirties made vigorous efforts to ettle the valleys to the north and northwest of the newly established residio at Sonoma. Within a few years much of the good valley land vas occupied by Mexican ranchers and newly arrived American setlers. The first historical record of Mexican visits to Clear Lake dates rom 1836 and a few years later Mexican ranchers drove in cattle and ook possession of much of the best lakeside valley land. These Mexican anchers were joined in the early 'forties by American settlers who ccupied Coyote and Loconomi Valleys to the southwest. These settlers nd their successors disrupted the established native patterns, and in Big Valley, largest valley along Clear Lake, they so mistreated the Indians that in 1849 the natives reacted by murdering two American settlers, Stone and Kelsey. This rash act was repaid the following year by United States troops who slaughtered a large group of Indians who ook refuge on an island, subsequently named Bloody Island, located ear the northern tip of Clear Lake. Permanent white settlers, farmers from the humid East, moved into the Clear Lake country

in 1854, but in 1856, before the Indians could fully adjust to thi new event, they were removed to the newly founded Mendocino Reser vation which was established along the Mendocino Coast to the north west in 1856, an act which largely depopulated the Clear Lake uplan of natives. A decade later, in 1867, the Mendocino Reservation wa abandoned and the majority of the Clear Lake Indians gradually mad their way back to their old homes. Here the Indians found that mor than a thousand whites had settled on their land and developed a agricultural economy based on the raising of sheep, cattle, and hog as wheat.[2] The Indians found it necessary either to squat on unoc cupied land or on ranches where they were given intermittent work Resumption of the old pattern of life was impossible. The oaks an other food plants so important to Indian self-sufficiency had greatl decreased in numbers, because of the land clearing activities of th American farmers. Moreover, the aborigines could no longer freel over the countryside in their hunting activities.

As white settlers continued to arrive, the wild food supplies beca me still scarcer and the Indians increasingly dependent on the white man's food and on his way of life. The demoralized Indians, togethe with natives from surrounding areas, joined in one big nativistic reviva in the expectation that somehow the white settlers would be remove and their lands returned to them. This hope failed and the Indian settled back making the best possible adjustment to the situation a itinerant laborers. Indians provided the settlers with important hel in the grain and hop harvests, as wood choppers, in sheep shearing, i driving animals to the lowland markets, and in other odd jobs aroun the ranches. A few enterprising Indians tried farming on leased o purchased land, but generally these efforts failed. Wild products, suc as berries and medicinal plants, were gathered by natives and bartere to the general storekeepers in exchange for tobacco and other goods In general, the Indians had a miserable time in adjusting to the ne environment and could sustain themselves as dependants only by mee compliance with the new order of things.

Not only the morale, but the numbers of Indians decreased rapidl following the reduction of native nutritional standards and the attack of smallpox, measles, diphtheria and tuberculosis. In the early day of settlement massacres of Indians were carried out on slight pretex by ranchers who occasionally lost cattle to Indian hunters. Whi raiders entered the Clear Lake country in these times, too, stealin

[2] For a discussion of the economic history of the region see: Simoons, Frederic J., *The Settlement of the Clear Lake Upland of California*, Unpublished Master Thesis, University of California, Berkeley, 1952.

all Indian children from their parents to be trained as "servants" the labor-short, lowland farming areas of the state.

Catholic missionaries, who were active in the Clear Lake area about 57, made the first efforts at creating a more secure position for the lians. In 1875 the church purchased 160 acres of land in Big Valley, largest lakeside valley, and established a mission. Many of the g Valley Indians were gathered at the place and soon a rancheria, ns, and other buildings were constructed. Moreover, a school was ablished for the Indian children, and adults were taught how to m. Farming was apparently done on a cooperative basis, but the lians were paid according to the amount of work they did. Provisions re distributed annually among the Indians, especially to the old d sick. By 1880, there were a hundred Indians at the mission, but ivities were abandoned at the place about 1912.

In the earliest days of settlement there was considerable coha- ation between Indian women and white men and today at least a few ite families claim Indian blood. In a few cases white men had both Indian wife and a white wife, and in one known instance a man aintained two wives and households at the same time. After 1870, th the arrival of bachelor Chinese miners who worked in the many icksilver mines that sprang up nearby, there was further racial ixing and in at least one case a Chinese married an Indian woman d reared a family. Starting in the 'thirties of the present century lipino and Mexican itinerant laborers, who provide an important bor force in the harvest season, began to live with Indian women. en though formal marriages were sometimes consumated, these unions oved to be unstable affairs with the man often leaving their families ter a year two. Some of the older Indian men are concerned today er the continuing preference for Mexicans by many Indian girls and ment the fact that their young men cannot find brides readily and at the Mexicans attempt to force traditional Spanish customs of fe- inine propriety on the fun-loving Indian girls. Nevertheless, there little overt opposition to this miscegenation. Today then, the Indians the Clear Lake country are far from racially pure after these in- sions of American, Chinese, Filipino, and Mexican blood.

Today the Indians are clustered on small rancherias provided by e United States government and located near the agricultural valleys which they obtain work. Only a few Indians practice commercial griculture and most of them do not even take advantage of the op- ortunity to plant vegetable gardens, but instead work for the white rmers in the pear, prune, and walnut orchards that now dot the ndscape, as well as on the cattle ranches and in the hop harvests. Thus,

after more than a century of contact with western civilization the fou hundred or so Indians remaining in the Clear Lake area have mad only an unsatisfactory adjustment to our way of life as "hewers o wood and drawers of water".

LOS TARAHUMARAS, EL GRUPO ÉTNICO MEXICANO MÁS NUMEROSO QUE AUN CONSERVA SU PRIMITIVA CULTURA

Por Filiberto Gómez González
(México)

Summary

The Tarahumara Indians —characterized by their pasivity, sense of truth, and marvelous physical endurance—, live in the Sierra Madre Occidental (the continuation of the Rocky Mountain system) in the State of Chihuahua, in Northern Mexico. They call themselves "Rarámuri", which means "runner on foot".

The men wear a cotton cloth shirt, a breach cloth, and, not always, "huaraches". They hold their hair with a piece of cloth called "coyéraca"; a wool blanket complements his dress. The women wear wide cotton cloth skirts and blouse; the "coyéraca" on their head, and always go bare-footed. She is shorter and stockier than the man, whose medium height is 1.64 meters.

Agriculture and shepherding are their basic economic activities, which hardly give them enough to eat. Corn, potatoes, chili and beans are their chief foods. Their miserable economic and cultural conditions prevent their children from going to school.

The Tarahumaras live in trunk cabins, in promiscuity; in natural caves; or, where wood is scarse, in stone houses. Their kitchen utensils: "metates", "jícaras", "molcajetes". Their ceramics is very similar to that of the American Indians in the South Western part of the United States. They have no tables, chairs or beds; they eat and sleep on the floor.

About 85 per cent of their diet is made up of corn made into "tamales", "tortillas" and, especially, "pinole", or crushed corn. They also eat lizards field mice and wild roots. Meat is eaten generally on ritual or special occasions. They rarely eat fruit, or cheese, or drink milk. Through the fermentation of fresh corn they make a beverage called "tesgüino". The peyotl, "jículi", is used by the shamans and by the long-distance runners in their games.

The Tarahumaras marry rather young —boys at 16, and girls around 13 years of age. The inhospitable environment, and their psychology dictate the existence of small families, which live far apart one from the other. Their idea of property is individualistic; they really do not understand communal property —their "ranchería" is the most eloquent manifestation of this individualistic society.

With astonishing tenacity, these group of Mexican Indians have clung to their ancient culture —the same symbols in their artistic works; the same rituals for their dead; the old totemism; ritual dances in pantomime, such as the "Tutugúri", the "Yúmare", the "Pascola", and primitive musical instruments: hand-made violins, guitars, flutes, drums, gourds and sticks.

The supreme authority is invested in the community itself. The Governor, "Siríame" presides over the sessions,

gives the Sunday sermon, and directs the religious ceremonies and is the judge when offenses are committed. He is helped in his work by the Alcalde, the Teniente, the Capitán, the Mayor, the Fiscal and the Policías, who run all the errands. The "Siríame" is elected for life, but he can resign if he wishes to do so; his authority is personified through his "disora", or cane. Mexican government authorities hardly ever exert any influence among the Tarahumaras.

The inadaptability of the schools to the Indian boy; the extreme poverty of the Tarahumaras; the lack of really prepared teachers, all these are factors in the failure of these institutions established there by Mexican authorities. We have not yet understood that, if we want to instill the dignity of man in this primitive group, we must first attend the economic aspect of his life —that is, have him eat, dress, live and think like a human being through a life of labor and creativeness. We must create aspirations and see that they are realized; meanwhile, new methods and techniques should be introduced.

At present, several agencies are trying to help the Tarahumaras: the Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista; the Departamento de Asuntos Indígenas, the Congreso de la Raza Tarahumara, and the Catholic Missionaries. The latter are the ones who have done the best work so far. Nevertheless, much is yet to be done.

We need forms of government which will guarantee certain rights to each and every one of our Indian groups and to all the inhabitantes of the Mexican Republic. The Tarahumaras have not yet discovered the community as such and have no idea of the necessities of community living. Ignorant and uncultivated, he can not give forth intelligent and free minds and spirits .On the other hand, in his extreme poverty, he has no hopes for an effective education. He has always lived in physical and spiritual abandonement from the rest of the population.

For thousands of years the Tarahumaras have lived without having made notable changes in their way of life. We must create in them that economic tendency inherent to the establishment of industries and commerce, and to have them participate, each time with increasing intensity, in their own activities. Let them construct safe drinking water instalations; have them open up roads in their inaccesible regions; have them do useful things that give them a sense of responsibility and urges them to do better things. They have never known what prosperity means and, therefore, they have never had a chance to put into effect constructive ideas.

The above talks clearly of the importance of bettering their lot of life. We have the know-how to raise their standard of living. Through the adequate development of their natural resources —an integral development—, which is only possible if we know exactly the geo-physical environment and if we have a logical comprehension of values in life, we can give the Tarahumara Indian what he has needed for so long: houses, work, intellectual and physical culture, roads, electricity, and drainage systems.

But we must not forget that an over-all requisite is necessary for this job: honesty, an apostolate, and constancy in the work to be done, during, at least. a full generation. The problem is so great that it would be advisable to create a Ministry of Indian Affairs.

Habita en la región de la Sierra Madre Occidental del Estado nor- de Chihuahua un grupo de indígenas que se caracterizan por su ilidad, obediencia, sentido de la verdad, pasividad y asombrosa stencia física: son los Tarahumaras, o "Rarámuri", como ellos se an a sí mismos, nombre que significa "corredores a pie", o "el corrió a pie".

Rarámuri se deriva de *rará*, pie y de *húmasi*, correr. La *r*, que inalmente no fué letra tarahumara, se importó del cahita, resultado contacto con las tribus vecinas de Yaquis, Apaches, Pimas, Jovas y tas. Probablemente, en un principio se dijo *lalámuli*, o *tlalámuli*, abra azteca con el mismo significado. Pertenecientes al grupo uto- ca, todo parece indicar que los Rarámuri continúan viviendo en el itat de los primitivos indios *Pueblo* del suroeste de los Estados dos, sobre todo por lo que respecta a su cerámica que, por sus ivos y sus formas, nos hace pensar en la identidad de razas.

Suman estos indígenas alrededor de 50,000 individuos, apegados rañablemente a las partes más abruptas e inaccesibles de la Sierra rahumara. Visten, los hombres, generalmente con taparrabo, o *za- a*, que, como su camisa, es de manta. En las regiones donde tienen yor contacto con el mestizo y el criollo, es común el uso de som- ro de palma, de doble tejido, resistente y durable. Si no, se amarran la cabeza un *paliacate*, o pedazo de manta que mantiene en su lugar hirsuto, negro, lacio y grueso cabello, evitando, así, que caiga so- la cara, pues es bastante largo. Es muy raro verlos con zapatos; los s andan descalzos o calzan huaraches. Complementa su misérrima lumentaria una excelente cobija, limitada en sus colores y dibujos, acterística de su cultura primitiva.

Las mujeres acostumbran llevar varias faldas, una sobre la otra, duda para soportar mejor los flagelantes inviernos. Su blusa como sus faldas— es de manta, con mangas largas y puños angostos, mo son los de las camisas de los hombres, con plisados en el pecho en la espalda. Sus pies, pequeños y gruesos, como sus manos, difí- mente se ven protegidos por sus huaraches de correa. Tanto el mbre como la mujer llevan en la cintura una faja de lana, con dibu- s que han persistido a través de muchas generaciones, y la cual es dudablemente el más artístico de sus trabajos.

En su aspecto físico, el hombre tarahumara es más bien delgado; s tipos altos y musculosos son raros. Es lampiña y ancha la cara, y caso el vello en el cuerpo; éste es más oscuro entre los habitantes las altiplanicies que entre los de las barrancas. Su peso no sale de lo rmal y el promedio de estatura es de 1.64. La mujer es de estatura

más baja, pero, también, más robusta; de ojos un poco oblícuos, pómu los salientes, chicas las orejas y grande la nariz y la boca de labios ca gruesos. Al igual que los hombres, es proverbial su resistencia par las competencias deportivas y las largas caminatas.

La agricultura y el pastoreo son sus medios básicos de vida, producto de lo cual a duras penas les da para su alimentación y vest do. Su estado económico-cultural es comparable al de los Mixes y lo Huaves de Oaxaca, unos de los grupos más desafortunados del país Esta difícil condición económica les impide, a su vez, acudir a la es cuela en busca de mejoría a través de la educación. Desmonta con su rozas en los lugares donde es más gruesa la capa de materia muert y de tierra vegetal, y allí siembra su maíz, papa, frijol, y recoge buena cosechas el primer año, mas no así los siguientes, porque el suelo s deslava, desperdiciándose la riqueza forestal.

Sus chozas de troncos de árbol, trabados horizontal o verticalmen te, salpican las laderas de las montañas, junto a los arroyos y en las altas mesetas. La parte superior se deja abierta para que salg el humo del fuego que constantemente arde en la pieza de piso de tierr aplanada; el techo es de tabletas o troncos acanalados. Perduran lo utensilios de sus abuelos —metates, jícaras, molcajetes, vasijas d barro y bateas. En sus habitaciones, las mismas desde tiempos preco lombinos, no se acostumbran las mesas, las sillas o las camas. Alguno duermen sobre tarimas, o sobre un cuero de chivo tendido en el suelo No pocos viven en cuevas; las tapias de piedras los guarecen mejo de los vientos y las lluvias e impiden la entrada a los animales. En la barrancas predominan las construcciones de piedra y lodo por la esca sez de madera. Los hogares, por familia, generalmente consisten d dos habitaciones, pero a veces la cocina es también comedor, recámar y sala. Su única puerta la abren en el centro del muro.

Siempre temerosos de que, en tratándolos, se obtenga de ellos al guna ventaja, esquivan la proximidad del blanco —el *yori,* como le dicen despectivamente. Y tan pronto como éste se va a vivir cerca de una choza tarahumara, lo más probable es que el indio abandone su terrenos y se vaya a otro lugar donde no tenga al *chaboche* —hombre con pelos en la cara, como los osos—, de vecino. Lugares hay en qu huyen a los montes cuando pasa alguno de ellos por su comunidad.

El 85 por ciento de su alimentación se compone de maíz en forma de pinole, tortillas y tamales; papas, chile, frijoles, raíces silvestres ratones de campo, ardillones y lagartijas complementan su alimenta ción general. En ocasiones rituales prueban la carne de res, que sacri fican a sus dioses, con objeto de pedirles alguna gracia, o imprecarlos porque no la han recibido. Ponen trampas a animales como el zorrillo.

uza, la ardilla y el ratón; cazan el venado persiguiéndolo incansa-
mente, sin darle un momento de reposo, hasta agotar al animal. En
unas regiones comen fruta, como manzana y durazno, pero prefie-
venderla a los *chaboche*. En casos aislados hacen quesos y toman
ne. Para comer se sientan sencillamente en el suelo, alrededor de las
as de comida, en las que uno tras otro meten las manos para sacar
alimentos, sin cuidarse de la más elemental higiene.

Carentes, también, de todo servicio de salubridad, así como por su
ectuosa alimentación, los agobian las enfermedades; entre ellas: dis-
osias, enteritis agudas, congestiones alcohólicas, cirrosis del hígado,
lmonía, sarampión, tos ferina, tuberculosis pulmonar y sarna.

Acostumbran embriagarse con *tesgüino*, especie de cerveza hecha
la fermentación del maíz. El peyote —el sagrado *jículi*— lo toman
brebajes o masticado en sus rituales. Su efecto fisiológico más
portante lo constituyen las alucinaciones, en las cuales ven luces
todos colores y formas que aparecen y desaparecen, mezclándose
n vertiginosa rapidez. Lo que queda a los Tarahumaras de sus anti-
os ritos y ceremonias gira alrededor de los hechiceros —*sipame* o
curúame—, así como de la agricultura y de las enfermedades. Curan
los a base de sueños, cánticos, hierbas y succiones, tal como es la
stumbre entre todos los demás grupos étnicos del noroeste mexica-
o. No existe situación fundamental ninguna en la vida del Tarahu-
ara en la que el hechicero no tenga principal participación, como en
s casos de nacimiento, muerte, hambre o enfermedad, donde encon-
aremos siempre a este simpático personaje, factor importantísimo
e cohesión tribal, herbolario por tradición y por herencia, que conoce
s hierbas por su nombre tarahumara, lo cual es índice de su antigüe-
ad. Por esto, en nuestro esfuerzo por ayudar a estos indígenas, en
ugar de luchar contra el curandero nativo debemos ganarnos su con-
anza y amistad y aprovechar sus buenos recursos.

Generalmente, los Tarahumaras se casan muy jóvenes, antes de
os 16 años. En las tesgüinadas —que son al mismo tiempo reuniones
ociales y de carácter económico— se conocen y se tratan todos los
miembros de la comunidad. Allí se hacen los noviazgos, con plena
ibertad de selección, aunque es frecuente que la mujer tome la inicia-
iva en las relaciones amorosas y, celebrado selváticamente el matrimo-
nio, el domingo siguiente los casa oficialmente el Gobernador, ante
a presencia de los demás miembros del grupo. Como se comprende,
stos matrimonios son monogámicos y endogámicos, por razones de
radición, geografía, falta de comunicaciones, diferencia de cultura,
dioma y economía.

El inhóspito medio impone la existencia de familias pequeñas —sus

parcelas difícilmente pueden mantener a más de cuatro o cinco miembros del hogar, en el que el imberbe, a los 14 años de edad, es ya un adulto para el resto del grupo. Así, el hogar tarahumara (la unidad más persistente y definida en su vida) responde a las modalidades originales de su psicología y, al asegurar las bases económicas del matrimonio, cumple con vital función social al impedir uniones permanentes entre tarados físicos o mentales, o entre faltos de carácter o de sentido de responsabilidad.

El sentido de la propiedad tiene hondas y viejas raíces. El hombre y la mujer poseen derechos iguales en cuanto a la propiedad personal. Los hijos heredan del padre por partes iguales, mas la esposa no hereda nada de él. Ante este tipo tan individualista de la propiedad, no es de sorprender que no se comprenda la propiedad comunal entre los Tarahumaras. La ranchería es la más clara manifestación de esta sociedad individualista por excelencia.

En lo general, puede afirmarse que el Tarahumara ha conservado su vieja cultura con sorprendente tenacidad. Desde hace varios siglos emplea él los mismos dibujos, los mismos símbolos, en sus obras artísticas, en sus fajas, cerámica y cobijas. A sus muertos continúa dejándoles comida para el viaje sin retorno y les "ayuda" a subir al cielo mediante la celebración de tres o cuatro fiestas, según si el difunto es hombre o mujer. Aunque en muchos casos el significado del ritual ha desaparecido, éste ha demostrado gran vitalidad en subsistir. Todos sus movimientos se han mantenido vivos, latentes, y aun han influído en algunas ceremonias de la iglesia católica. El totemismo, la más antigua de todas las religiones, todavía tiene sus manifestaciones entre los Rarámuri, entre los que el trabajo, actividad profana, no debe mezclarse con la divina.

Sus danzas no son meramente bailes sociales, sino ceremonias llenas de significado —son una plegaria en pantomima, cuidadosamente ejecutada y jamás cambiada por la inventiva. En sus danzas se desenvuelve su cultura y en ellas expresa sus esperanzas, temores, anhelos y plegarias por felicidad y alegría. A través de sus danzas siente ponerse en comunicación con Dios —el *Tutuguri*, el *Yúmare*, los Matachines y la *Pascola* nos retrotraen varios siglos en el reloj del tiempo, mientras tocan sus sones en rústicos violines, tambores y guitarras, con acompañamiento de sonaja y palos ranurados.

La Comunidad, en Asamblea, es la autoridad suprema —ella elige y depone a sus autoridades, desde el *Siríame* (Gobernador) que preside las reuniones, dirige el sermón, conduce las ceremonias religiosas, concierta partidos deportivos, asiste a las tesgüinadas y juzga los delitos cometidos, hasta los más humildes *gusíwame*, o sean, el Alcal-

el Teniente, el Capitán, el Mayor, el Fiscal y los Policías. Electo · vida, el Gobernador generalmente ejerce su cargo durante cinco iez años; la votación se hace por aprobación unánime, en voz alta: mbrados los distintos candidatos por el Gobernador saliente, el que iene mayor vocerío es declarado su sucesor y en él queda depositada autoridad civil y religiosa. Esta autoridad la personifica el *disora*, astón, que es obedecido sin protestas por todos los miembros de la munidad.

Existen también en la región tarahumara algunas autoridades esta- es y federales; pero éstas, en la mayoría de los casos, sólo son fi- as míticas, pues los indígenas resuelven sus problemas según sus tumbres y entendimiento.

Aunque hay escuelas establecidas allí, no puede afirmarse que an dado los frutos apetecidos. Esto obedece a varios factores, entre os: la impreparación de los maestros; la necesidad de los padres de milia de ayudarse con el trabajo de sus hijos; su pobreza; la inadap- ilidad de la escuela al educando. Así, antes de tratar de enseñar a r y a escribir al Tarahumara, debiera atenderse primeramente el pecto económico de su vida —que coma, duerma, vista y viva como humano mediante una vida de laboriosidad y trabajo, creándosele cesidades y la manera de llenarlas, y sustituyendo su actual medio imitivo por otro que haga presión favorable y que no le impida rar, aunque sea en desarmonía con sus pasadas costumbres y tradi- nes. Mientras tanto, se irían introduciendo nuevos recursos y técni- s nuevas, que influirían en que el indio haga uso del español, apren- lo en la escuela, en sus actividades futuras.

Varios organismos se hallan trabajando actualmente en pro del ejoramiento del Tarahumara: El Departamento de Asuntos Indíge- s de la Secretaría de Educación Pública; el Centro Coordinador del stituto Nacional Indigenista,[1] y las Misiones de la Iglesia Católica. í como el Congreso de la Raza Tarahumara.[2] Su responsabilidad es acar los problemas que atañen directamente a estos indígenas, con- rvadores y tímidos, que se sienten despreciados por sus supersticio- s e ignorancia, y lograr la transformación radical de la región en ue viven.

[1] Sobre la creación y objetivos inmediatos de este Centro Coordinador, así mo copiosos datos sobre el medio geográfico de la zona en que está operando, s principales dificultades que tiene que solucionar, y aspectos notables de la ganización interior del nuevo Organismo gubernamental, véanse las Notas que blicamos en el Suplemento de esta Revista, el *Boletín Indigenista*, XII: 154-156.

[2] Amplia información concerniente a los tres últimos Congresos de este grupo dígena (se han celebrado cuatro) aparece en nuestro *Boletín*, IV: 304-318; VI: -54, y X: 164-174. (*La Redacción*).

Hasta hoy, el indígena mexicano ha sido víctima de generacione de ignorancia, abandono, falta de visión, insaciable codicia y opresió por parte del interés individual sobre el interés social, y todo esto, na turalmente, representa un desperdicio de la humanidad tan estupend que excede a la comprensión de la mente humana. Ha hecho falta un convivencia libre de prejuicios y distingos, la cual es posible sól cuando logremos formas de gobierno que garanticen ciertos derech de cada uno de los habitantes de la Patria Mexicana.

El Tarahumara no ha tenido nunca frente a sus ojos la comunida como tal. No se ha dado cuenta de las necesidades de la convivenc en comunidad. Carece de educación, que es lo único capaz de forj espíritus libres, inteligentes y responsables. Pero, por otra parte, n tiene esperanzas de esta educación en su actual situación miserabl Hacen falta conceptos culturales constantes y duraderos que influya permanentemente en los padrones culturales primitivos que han pe sistido, especialmente, debido al aislamiento físico y espiritual con resto del país. Hay que despertar en ellos esa tendencia económi que encierra la formación de industrias y de un comercio cada v mejor, y que participen cada vez más intensa e inteligentemente sus propios asuntos.

Nuestros indios llevan miles de años casi sin hacer ningún cam bio notable en algunos aspectos de su vida. Un ejemplo de esto s sus métodos de cultivo. El día en que, con sus propias manos, constr yan depósitos adecuados para su agua potable, o abran un camino p región hasta entonces inaccesible, tendrán un sentido de habilidad capacidad de poder realizar cosas útiles, un sentido que genera e fuerza interior que lleva al hombre a hacer cosas cada vez más gra des. Como no ha habido jamás entre ellos prosperidad de ningún g nero, tampoco han podido entre ellos cobrar fuerza las ideas constru tivas. De aquí la importancia de infundirles la convicción de que pued crear mejores condiciones de vida para lo presente y lo futuro.

Disponemos de los conocimientos y la técnica para elevar su co dición de vida. La planeación integrada es uno de los medios m importantes para conseguir, a través del adecuado desarrollo de l recursos, una economía firme. Para lograrlo es menester conocer c exactitud la región misma y tener sentido lógico de los valores.

Se comprende, entonces, que todo programa a favor de cualqu grupo indígena necesariamente deberá preocuparse por las cuatro fu ciones primordiales de la vida, que son: habitación, trabajo, culti intelectual y físico, y comunicación; esto es, caminos, electricidad, d naje. La fusión de datos físicos, económicos y sociológicos sería pre-requisito.

Mas debemos tener presente que ninguna obra de redención social económica que se realice entre los indígenas mexicanos logrará frutos petecidos si no se caracteriza por honradez ilimitada, intenso apostodo y constancia firme durante, cuando menos, una generación. El roblema es de tal magnitud, que amerita la creación de un Ministerio ndigenista, animado por el deseo honrado de labrar el bienestar de as colectividades, formando grupos compactos en su propio *habitat*, n los que se intensifique su grado de sociabilidad. Y, para que esta ociabilidad exista, se necesitan más y mejores caminos, y escuelas-lleres donde todo lo que se enseñe tenga finalidad práctica, y donde educación audiovisual ocupe lugar preponderante. Complemenn lo anterior un eficiente servicio de salubridad y la electrificación, ues ésta está en relación directa con el nivel de vida que lleva la polación, a la que, en la titánica obra de su liberación, deben exigírsele bligaciones y responsabilidades, así como su cooperación ilimitada.

Escena indígena en Zinacantán, Estado de Chiapas, México
Foto: Gertrude Duby

ÍNDIOS, BRANCOS E PRETOS NO BRASIL COLONIAL

AS RELAÇÕES INTER-RACIAIS NA CIDADE DA BAHIA

Por Thales de Azevedo
(Brasil)

Summary

Thales de Azevedo is a competent Brazilian scientist who has written several treatises on clinical medicine, nutrition and anthropology. Aspects of his present article have already been dealt with in earlier studies on racial stereotypes, the colonization of the city of Salvador, and civilization and mestizaje in general.

In his article, Thales de Azevedo discusses interracial relations in the city of Bahia, recounting the history of its colonization and emphasizing the ethnic factors that gave it a special character in its demographic-racial composition today as well as in the colonial period which is the period to which this study is limited. At the beginning, native blood was the basis of the composition of the city, the only white blood being that of a few Portuguese who settled at the mouth of the Bahia de Todos los Santos in 1534. Tension arose between the two groups as a result of exploitation of the Indians by the settlers: "In two years they took more than 20,000 natives from the forests and brought them to Bahia and its environs as slaves". Another reason for tension was the fact that the Portuguese, who had no white women, raped the wives and daughters of the natives. In the city of Salvador the settlers lived with the Indian women in a way which led the Jesuits who came there with the Governor General and Purveror Mor to report their displeasure to the crown because the settlers were "living with two, three and often as many as four Indian women who gave them many children". Thus the mestizaje of European with native blood began energetically and at once.

Negro blood was and continues to be an important factor in the racial make-up. It was so prominent in the population of Bahia that city became famous because of it. The author quotes from the period, especially from visiting foreigners whose statements are revealing and graphic. These statements include available statistics, which if not always exact, at least give an idea of the situation: "The 1775 census showed the city to have 12,720 whites, 4,207 free mulatto, 3,630 free negroes, plus 14,696 mulatto and negro slaves. Of the total of 35,253 people, 36% were white and 64% negro and mestizos of various kinds: mulattos, mamelucos, cabôclos, cafusos and others." But in 1898, Sá Oliveira reported that a trip throughout the state of Bahia would show that in the social class composed of all kinds of mestizos and some whites, more or less civilized Africans or Indians were very rare. In 1913, the comment was made that "perhaps nowhere else has slavery left its mark as in Bahía, for the capital of this state now has more negroes than whites". It is clear then that the racial and cultural contribution of the negroes was more lasting than that of the Indians. The latter decreased rapidly due to death from hunger, epidemics, and paradoxically, and from their fierce resistance to capture. In 1553, the Jesuits had more than 40,000 Indians

in their villages; thirty years later, there were only 3,500 Today, the racial proportions are as follows: 28% white 23% negros, 48% mestizos, 1% others, including 0.02% "yellow" (Indians, cabôclos and some Mongoloids).

Thales de Azevedo concludes his interesting paper with a discussion of the relations between social strata and race characteristics.

Os primeiros habitantes brancos da Bahia foram algumas dezenas de portuguêses que, em 1534, se estabeleceram à entrada da Baía de Todos os Santos num local onde há cerca de vinte e cinco anos vivia, com seus dois genros europeus e uma meia duzia doutros brancos, um português, Diogo Alvares, a quem os índios da região apelidaram de *Caramurú*, a enguia. Aqueles colonos estavam sob a direção dum nobre português, militar experimentado na Índia, mas homem rústico e pouco hábil. Nos primeiros anos a vida na Vila do Pereira, assim denominada segundo o nome do donatário da Capitania da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, e as relações entre os colonos e os indígenas foram satisfatórias. Cêdo começou a mestiçagem em virtude da escassez de mulheres européias, mas, por causa das violências praticadas contra os nativos, cujas esposas e filhas os portuguêses raptavam e cujas plantações destruíam, muitos foram trucidados pelos índios e os restantes tiveram que fugir para Capitanias próximas. O próprio donatário foi morto na terrível luta que se travou no local e da qual resultou a destruição quási total do primeiro estabelecimento dos portuguêses na região. Por influência de *Caramurú*, que vivera com uma índia e com a mesma se casara em Dieppe, cerca de 1526, por ocasião de uma viagem à França, e cujas filhas e filhos casaram-se com europeus —os sobreviventes do massacre regressaram ao mesmo ponto e ali continuaram a viver sem governante português desde 1546.

Quando em 1549 o govêrno lusitano fez construir, alguns quilômetros para dentro da entrada da baía, uma cidade fortificada no local que desde então é o centro administrativo da cidade, parte dos sobreviventes da Vila Velha, nome pela qual se chamava então a primeira colônia, —brancos, *mamelucos* e talvez alguns poucos negros, incorporaram-se aos 400 degredados e 600 soldados que vieram habitar o novo estabelecimento português sob a direção do alto funcionário Tomé de Souza, então nomeado Governador Geral do Brasil e novo donatário da Capitania da Bahia, isto é, da concessão territorial que se extendia do mencionado golfo 50 léguas para o norte, até a foz do caudaloso Rio de S. Francisco e, para o interior, alargava-se "até onde penetrassem as conquistas portuguêses".

Uma boa parte dos operários que vieram de Portugal para construir os muros, os baluartes e os edifícios públicos da recém-fundada Cidade

Salvador, regressaram ao Reino dentro dalguns mêses. A falta de lheres brancas deu lugar a que, sem demora, se reiniciasse a mes- igem, em larga proporção, entre lusitanos e índias. Os padres je- tas, que chegaram com o Governador Geral e o Provedor Mor, a is elevada autoridade fiscal da colônia, pouco depois escreviam para tugal manifestando a sua desaprovação aos numerosos colonos, entre muros, os baluartes e os edifícios públicos da recém-fundada Cidade us, três e não raro, quatro "mancêbas" índias, das quais tinham já itos filhos. Dentro de poucos anos estava a região circunvizinha ia de "filho de Cristãos, grandes e pequenos, machos e fêmeas, com erem e se criarem nos costumes do Gentio".

Perseguidos pelos colonos, que procuravam aprisioná-los para tra- har, os indígenas ameaçãvam constantemente a cidade com os seus ques, dificultando as comunicações entre aquela e as fazendas que n se organizado no interior. Quando os aborígenes, dizimados pelas nças e pelas novas condições de vida, começaram a escassear nas as contíguas, ou eram exterminados nas guerras com que os portu- ses puniam a sua resistência ao cativeiro, —expedições armadas netravam no país e regressavam trazendo milhares de prisioneiros,— mens, mulheres e crianças, que os vencedores partilhavam, como ravos, entre a população branca, engrossando os efetivos demográ- os da cidade e contribuindo para o caldeamento étnico. Sòmente em is anos foram apresados no sertão mais de vinte mil indígenas, que trouxeram como escravos para a cidade da Bahia e seus arredores.

Considerando a escravidão dos indígenas contrária aos princípios stãos e pensando em expandir o Cristianismo entre aqueles, os dres jesuítas sugeriram aos governantes portuguêses a supressão escravatura dos nativos e o agrupamento dêstes, separados dos por- guêses, em aldeias que os religiosos organizariam e dirigiriam. eitas essas sugestões e fundadas, à distância de poucas léguas, as imeiras aldeias jesuíticas, já em 1561 proibia-se o casamento entre índios e as escravas negras e em 1566 extinguia-se, ao menos na i, a escravatura indígena. Dificultada a obtenção de indígenas e rificada a inadaptação dêstes ao regime de trabalho nas fazendas engenhos de açucar, iniciou-se a importação de africanos em grandes imeros. Não cessou bruscamente o contato entre europeus e *tupis* ue erem os indígenas da região. Ainda por perto de dois séculos a *ngua geral*, sistematizada pelos missionários à base dos idiomas re- onais, era habitualmente usada nos lares e nas igrejas bahianas.

Sòmente em meiados do século XVIII, por um ato do Ministro Mar- uês de Pombal, sob o govêrno da rainha d. Maria I, tornou-se obriga- rio o uso exclusivo da lingua portuguêsa no Brasil.

Em 1583, diz um cronista da época, havia na cidade muitos africanos e os engenhos estavam "cheios de negros da Guiné e mui poucos da terra", prezando-se mais um daqueles do que três dos últimos, informava, por sua vez, o visitante francês Pirard de Laval. Áquela data existiam na área administrativa da cidade 2,000 e tantos brancos, 3 a 4 mil escravos negros e uns 8 mil índios domesticados.

A mistura de raças continuava a fazer-se intensivamente. O francês Dellon, que estivera na Bahia em meiados do seiscentos, notara que "os Portuguêses mais qualificados não fazem dificuldade alguma em desposar as mulheres do país depois que estas se convertem (ao catolicismo). Repara-se que, ainda que estas mulheres sejam brancas, belas e bem feitas, elas têm contudo e transmitem a seus descendentes o ar selvagem de sua nação, que os faz distinguir fàcilmente dos que nasceram de pai e mãe portuguêses".[1] Embora fossem proibidos os casamentos de brancos e de índios com negros, a lei era às vezes burlada e a mestiçagem fazia-se largamente através as uniões livres e as mancebias, originando "singulares arranjos" nos novos tipos raciais que iam surgindo e chamavam a atenção dos extrangeiros que visitavam o país, como sucedeu a Koster e outros.

Entre 1549 e o fim do século foram introduzidos na Capitania da Bahia pelo menos 20 mil africanos. Só assim se explica que, com a elevada mortalidade dos escravos existissem, em 1583, as quantidades indicadas e mais uns 7 mil negros das fazendas de mandioca e cereais, de tabaco e de algodão.[2] Novos contingentes de portuguêses, principalmente homens jovens e solteiros, continuavam a chegar da metrópole, animados pelo próprio governo lusitano, interessado em povoar a colônia e atraídos pela fama das riquezas do Brasil, especialmente depois da descoberta das minas de ouro. A falta de mulheres brancas dava lugar aos célebres apêlos do Provincial dos jesuítas para que se mandassem do Reino mulheres "ainda que erradas" para casarem com os colonos, contando que "não tivessem de todo perdido a vergonha". Parece certo de que nenhuma destas chegou a vir, mas vieram muitas órfãs, das que a rainha portuguêsa educava em um asilo em Lisbôa, para esposar os jovens colonos. Mas, para a desordem dos costumes, que permitiam as mancebias e a poligamia, contribuia muito também a generalizada frouxidão dos padrões morais em todo o Brasil àquela época.

Em meiados do século XVII a população da cidade era aproximadamente a mesma, avaliando-se que nos limites urbanos haveria cerca de 3 mil brancos, sendo 10 mil em todo o termo. Em toda a diocése de São Salvador da Bahia havia, no começo do século seguinte, 95 mil habitan-

[1] *Voyages de Mr. Dellon*, Cologne, 1711, II vol., p. 183.

[2] Luiz Viana Filho, *O negro na Bahia*. Rio, 1946, p. 46.

los quais 50 mil eram escravos. O censo levado a efeito em 1775 cou viverem na cidade 12,720 brancos, 4,207 *pardos* livres e 3,630 s livres, além de 14,696 escravos pardos e pretos. Num total de 53 almas, 36 por cento eram brancos e 64 por cento pretos e mesti- e vários tipos, *mulatos, mamelucos, cabôclos, cafusos* e outros. As tidades de escravos negros que entravam anualmente eram, de fato, grandes. Entre 1728 e 1748, avaliava o conde de Atouguia, che- n ao porto da Bahia 90,809 africanos, que se distribuiam pelos nhos e lavouras ou eram remetidos para as minas de ouro, mas que parte permaneciam na região. Assim é que em 1780 havia, na de, quási 50 mil moradores, dos quais sòmente a quarta parte era posta de brancos, de acordo com o economista José da Silva Lisbôa, ador dos primeiros estudos e cursos de Economia no Brasil. Dez depois um professor de grego, residente na Bahia, estimava aquela orção em um terço de brancos e dois terços de pretos e mulatos. ajante francês Frézier, que por aqui passou em 1714, foi ao exagero screver que noventa e cinco por cento (dix-neuf vingtièmes) das as que se viam na cidade eram negros e negras, todos nús, "á la ve des parties que la pudeur oblige de couvrir", de maneira que cia uma Nova Guiné. Aquela impressão decorria de êrro de ob- ação que outro francês, em 1867, Adolphe d'Assier, viria a explicar: viajante que não conhecesse os hábitos caseiros dos crioulos,[3] ditaria, percorrendo a Bahia, achar-se numa cidade de negros", não as de negros mas de mulatos, cujo número crescia sem cessar. Gentil de la Barbinais assinala, na mesma época, a preferencia dos uguêses naturais do Brasil pela mulher negra ou mulata, que não avam pela mais bela mulher européia, inclinação que não sabiam mesmos explicar e que o visitante pensava que adquiriam com o das pretas que os criavam e nutriam ao seio.

No censo feito em 1807 pelo conde da Ponte os 51 mil e poucos itantes da Bahia compunham-se de 28 por cento de brancos, 20 por o de *pardos* e 52 por cento de pretos. Eram sobretudo abundantes negras *minas;* estas e os pretos eram fortes e sadios, incomparàvel- nte mais bem tratados que os do Rio de Janeiro, na opinião do lês Semple Lisle. Pelos mesmos anos, Lindley calculava haver uns mil brancos, 30 mil mulatos e 40 mil pretos, e o Pe. Aires de ral, em sua *Corographia brasílica* de 1817, dizia que "o número negros é superior ao dos brancos, incluindo ainda entr'êstes os indí- as". Na verdade os pretos pròpriamente ditos começavam a consti- minoria enquanto os *pardos,* produtos da livre mestiçagem, cresciam

[3] O têrmo *crioulo* é aqui empregado, não no sentido de negros nascidos no sil, mas dos brancos naturais do país.

em número e proporção. Nesse começo de século, segundo os sábios bávaros von Spix e von Martius, o elemento preponderante, mais numeroso, na população da comarca da Bahia eram os negros, os quais distribuiam-se pelos engenhos e fazendas; os 115 mil habitantes da capital da Capitania, cerca de 1817, compreendiam gente tão mestiçada que as fisionomias puramente européias eram muito mais raras que no Rio de Janeiro, para onde os acontecimentos políticos atraíam muitos brancos. Não obstante certo preconceito, "as mais ligeiras variantes de côr" não eram causa de desprestígio social, de maneira que na alta sociedade se viam "pessôas de côr acentuadamente mestiça". E isto verificava-se porque, como observaram, a côr branca, embora desse habitualmente pretenções a certa posição social, não era distintivo de uma classe: havia brancos, mesmo nas classes elevadas, com educação e idéias muito variadas e as classes inferiores não se constituiam sòmente de pessôas de côr. Em toda a província da Bahia por ocasião da Independência a população compunha-se de 28 por cento de brancos e 72 por cento de pessôas de côr.

Por ocasião do primeiro censo nacional, levado a efeito em 1872, a Bahia tinha 129 mil habitantes, dos quais sòmente eram brancos 34 por cento. O pintor F. Biard, dez anos antes, só vira "negros sempre negros" nas ruas da cidade. E êle que ouvira dizer que, para ver belas negras seria preciso vir à Bahia, confessa que efetivamente viu numerosas "qui n'étaient pas mal", —pretas que Adolphe d'Assier descreveu como gigantescas mulheres de seis pés de altura, de opulentas formas, parecendo "deusas antigas talhadas em blocos de mármore negro", que chamavam atenção pela sua "riqueza de seiva incomparável". Eram essas negras, especialmente as *minas*, diz Gilberto Freyre, as que por sua beleza e por suas manceiras e atrativos psicológicos, os portuguêses preferiam para suas "donas de casa". O censo de 1890 atribuiu-nos 173,879 habitantes com as seguintes proporções: 26 por cento de brancos, 20 de pretos, 8 de cabôclos e 46 de mestiços. Já agora a mestiçagem fazia preponderar francamente os *pardos* sôbre os tipos extremos.

Quem percorresse o Estado da Bahia, dizia Sá Oliveira,[4] havia de verificar que, "por baixo da camada social, constituída por mestiços de todos os gráus e interrompida aqui e acolá por poucos brancos", havia raros africanos e indígenas mais ou menos civilizados. Os pretos de que as estatísticas falavam não eram mais que negros crioulos e uma maioria de mulatos escuros. Mas a idéia de preponderância numérica dos pretos na população, ou a designação dos mestiços como "pretos", fazia com que, em 1913, numa obra publicada em inglês para

[4] *Evolução psíquica dos bahianos*. Bahia, 1898, p. 5.

aganda do Brasil no exterior, se dissesse, sem qualquer reserva, "talvês em nenhuma outra parte êste elemento da escravidão tenha ado traço tão característico como na Bahia; pois, na Capital dêsse do, há, atualmente, mais pretos do que brancos".[5] Um eminente co bahiano esclarecia, porém, que "no Brasil, sobretudo no norte, a população negra é enorme, a porcentagem de mestiços afro-uguêses é tão elevada que não exagero absolutamente dizendo que, e 100 indivíduos, 80 são mestiços mais ou menos escuros, o que aliás il de verificar, mesmo *de visu*".[6]

A proporção atual dos componentes étnicos, da população é, em os gerais, de 28 % de brancos, 23 % de pretos, 48 % de mestiços % de tipos mal identificados (inclusive 0.02 % de "amarelos", é, índios, cabôclos e raríssimos asiáticos mongolóides).

O rápido decréscimo do número de aborígenes foi devido à dizima-dêstes pela fome e epidemias e à resistência que ofereciam à sua ura. Dos 40 mil indígenas que foram reunidos nas aldeias jesuíticas artir aproximadamente de 1553, trinta anos após não havia mais 3,500.

Os brancos foram sempre, na Bahia, de um modo geral, portuguêses continente e das ilhas atlânticas. A presença de europeus de outras as foi desprezível no povoamento bahiano pelo menos até 1808, ndo, em virtude da abertura dos portos brasileiros ao comércio rnacional e do tratado comercial entre Portugal e Inglaterra, muitos nerciantes extrangeiros, sobretudo inglêses, estabeleceram-se na Ba-. Nos primeiros tempos da colonização, vieram para a nossa cidade itos judeus portuguêses que haviam fugido para a Holanda por oca-o das perseguições que hes fez o govêrno lusitano nos séculos XV XVI. Eram admitidos no Brasil os que, convertendo-se, ou dizendo-se nvertidos ao catolicismo, apresentavam-se como "cristãos novos"; itos, porém, temendo novas perseguições, com as duas visitações dum resentante da Inquisição metropolitana, abandonaram o país, indo ar-se sobretudo nas Antilhas. Apezar disso, ainda em 1676, de acôrdo m uma notícia da época, os habitantes da Bahia eram muito afeiço-os ao comércio e "geralmente de raça judia". Foram, depois, olidas oficialmente as distinções entre cristãos-novos, mas em 1817 n Spix e von Martius diziam haver aqui ainda bastantes judeus.

A falta de nova imigração branca, a ausência, por assim dizer com-eta, de barreiras à exogamia nesse grupo, e portanto o seu cresci-ento puramente vegetativo, de algum modo já afetado, nas classes

[5] *Impressões do Brasil no século vinte*, Lloyd's Greater Britain Publishing Co., d. Londres, 1913, p. 873.

[6] E. Moniz de Aragão, *Memórias*, 1ª série. Bruges, 1912, p. 224.

média e alta, pelo emprego de meios anti-concepcionais, parecem expl
car o lento acréscimo relativo dos *brancos*. É interessante registra
que, devido a essa falta de brancos e extrangeiros, a população bahian
deve os seus fenotipos brancos quási ùnicamente aos antigos colono
portuguêses, de modo que é, nesse sentido, considerada uma das popu
lações "mais brasileiras" do país. Mais de 99.5 por cento dos bahiano
de todos os tipos declararam, nos censos de 1920 e 1940, serem brasile
ros natos. Para isso concorreram, entre outros fatores, a severa proib
ção da entrada de extrangeiros no Brasil durante o período colonial, po
motivo das questões internacionais de Portugal com as demais nações
européias e particularmente pelo receio da entrada de herejes na vast
colônia da América Portuguêsa; além disso o grande isolamento d
Bahía, com muita razão considerada uma das "ilhas" demográfica
e culturais de que se tem chamado o "arquipélago brasileiro",[7] "ilha
muito distante geogràficamente de outras cidades brasileiras, muit
regional em seus aspetos culturais, em sua composição racial, em se
ethos, e muito "tradicional", não tanto no culto dos feitos antigos d
sua história, mas notòriamente conservadora e pouco inclinada à mu
dança dos seus costumes e modos de ser. Êsse carater tradicional, qu
se expressa, em grande parte, no tipo arquitetônico e urbanístico d
cidade e no rítmo moderado de existência da população, foram poste
em grande destaque por Stefan Zweig, e ainda há muito pouco temp
por um escritor bahiano que, voltando duma excursão à Europa, dizi
que a Bahia, "apezar das suas características culturais negras, é a cidad
mais européia do Brasil".[8]

Afastada, assim, de outras áreas culturais e econômicas, com a
quais sempre manteve contatos através os seus intelectuais e os seu
comerciantes, a população bahiana, até hoje, tem apenas uma circul
ção interna sem misturas com outros agregados humanos, a não se
aquelas que resultam da imigração de habitantes de outras partes d
próprio Estado da Bahia e a fixação de numerosos bahianos em outra
regiões brasileiras, fenômeno, êste, ainda não bem estudado mas que a
estatísticas já publicadas e as anãlises feitas por alguns autores, revela
ser uma das constantes do processo demográfico do Estado.

A mestiçagem que, como se viu, foi intensíssima no período coloni
e continua a fazer-se hoje, livremente, não é o resultado da simpl
agregação física de grupos étnicos diferentes mas o produto de con
ções econômicas e históricas já estudadas.

A escassez de mulheres brancas, nos primeiros decênios da coloniz
ção, e a sedução das mulheres de côr, índias e negras, que a escravid

[7] Gilberto Freyre, *Continente e ilha*. Rio de Janeiro, 1943, *passim*.

[8] Nestor Duarte, "A Bahia e as cidades européias", *A Tarde*. Bahia, 8. IX,

ha à mercê dos proprietários de escravos, explicam o fenômeno séculos XVI e XVII, de tal maneira que o que não se permitia como ão legal era tolerado como concubinato. As leis que vedavam o imento com negras, conquanto tivessem a sua fôrça, especialmente e os brancos mais altamente situados na sociedade, cêdo perderam ua rijeza inicial. Se é certo que esses casamentos encontravam a extraordinária resistência, não é menos verdade que a educação erior de filhos naturais mestiços, que o aleitamento dos meninos ncos pelas "mães pretas" e, finalmente, a desintegração do sistema avagista, contribuiram largamente para apagar a identificação dos pos raciais com as classes sociais e deu logar a que, principalmente, século XIX os mulatos feitos bacharéis e doutores, com diplomas de iversidades portuguêsas ou títulos das primeiras Escolas Superiores país, ascendessem socialmente como advogados, médicos, professores olíticos e pudessem casar com moças brancas de todas as classes.

A mestiçagem foi, por sua vez, o mais vigoroso fator de democratiação social no Brasil, fornecendo, com os mestiços, os primeiros mentos de reação contra os Senhores de Engenho. A ascensão social s mais aptos dos elementos negroides, realizada em centros urbanos no a Bahia, o Recife, o Rio de Janeiro, assinala Fernando de Azeve-[9] criando condições para uma nova ordem social, menos aristocrática, ssibilitou a legalização gradual e a aceitação, com menores repugncias, dos casamentos inter-raciais mesmo nas camadas mais elevadas população.

Classe social e raça

Classe social e raça coincidiam perfeitamente nos primeiros tempos existência do Brasil. Os portuguêses que descobriram o país e o uparam politicamente, não encontraram, como a êles mesmos sucedeu Índia e nalgumas partes da Africa e aos espanhóis em certas regiões continente americano, uma aristocracia, uma classe dominante ou na casta sacerdotal ou militar com a qual precisassem entrar em luta ra alcançarem a dominação dos aborígenes. A população indígena spersava-se por um território muito extenso e dividia-se política e onômicamente em numerosos pequenos grupos apenas relacionados lturalmente. Mesmo os índios do grupo tupi, que dominavam o oral brasileiro e com os quais os descobridores tiveram os primeiros ntatos, muito embora tivessem técnicas agrícolas mais eficientes que dos demais aborigenes da nova colônia portuguêsa, estavam muito ouxamente organizados do ponto de vista político, não se podendo

[9] *A cultura brasileira*, 2ª ed. São Paulo, 1944, p. 82.

siquer comparar com os rígidos e nítidos sistemas de classes e castas que os espanhóis encontraram no México e no Perú. Não havia nem mesmo elementos locais com os quais se podessem partilhar as responsabilidades do poder e travar relações econômicas como de igual para igual. Essa é uma significativa diferença entre os problemas de colonização que os mesmos lusitanos defrontaram na Índia e no Dahomey, onde tiveram de estabelecer relações políticas e econômicas com Estados perfeitamente organizados e até militarmente fortes, diferença igualmente notória para com as condições das regiões que os espanhóis ocuparam na América do Sul.

Os colonizadores do Brasil, conquanto ainda largamente mestiçados com os mouros que ocuparam a peninsula ibérica durante mais de sete séculos e com os africanos que, alguns decênios atraz, haviam tambem descoberto no Congo, representavam a raça e a cultura branca européia; como tais apossaram-se do país, instituindo novas comunidades, esparsas pelo litoral, nas quais exerciam o dominio militar, político e econômico e subordinavam os aborígenes e, mais tarde, os escravos importados da Africa. O sistema de exploração econômica, estabelecido desde os primeiros dias, não deixava margem a nenhuma veleidade de igualdade ou siquer de aproximação entre os colonizadores brancos e seus escravos de côr. "Numa sociedade notavelmente desnivelada como a primitiva sociedade colonial, em que a diferença demográfica acentúa as desigualdades sociais e a primeira classificação social (portuguêses, índios, mestiços) se funda em razões de pigmento, a distinção de classes, estabelecida sôbre base econômica, encontrava na distinção de raças um fator novo e um sinal, material e visivel, de diferenciação. Senhores e escravos: brancos e negros. As raças branca e africana formavam a estratificação étnica, cujas camadas correspondiam exatamente, como se vê na estratificação social, ás duas classes que a monocultura latifundiária e escravocrata separava e superpunha, elevando á categoria de nobreza a dos senhores de engenho e degradando ao mais baixo nível as massas de escravos." [10]

Se bem que, em têrmos gerais, ao menos até a fase que antecede a urbanização e industrialização de certas áreas do país, se mantivesse aproximadamente a mesma estratificação e um sistema muito parecido de relações entre os dois estratos extremos da sociedade brasileira, dois fatores agiam desde os primeiros dias da colonização atenuando as linhas que separavam como classes as raças que entraram na formação do povo brasileiro. Um desses fatores foi a religião que, pelo batismo tornava iguais, ao menos idealmente, os "bárbaros" da terra e os pa

[10] F. Azevedo, 1944, *op. cit.*, p. 92.

s africanos aos colonizadores europeus. O interêsse em incorporar aborígenes e os escravos negros á fé católica dos brancos, um traço uliar do sistema colonizador dos portuguêses, espanhóis e francêses, s muito especialmente dos primeiros, fez com que índios e africanos xassem de ser tratados simplesmente como "brutos", para serem siderados como sêres humanos e pessôas assimilaveis á cultura dos ninadores. O outro fator, imediatamente desencadeado pela próxima avivência das três raças, foi a mestiçagem; esta, muito cêdo, coçou a quebrar as arestas do regímen social e a abrir caminho á nocratização racial. Já vimos em que proporções se processou a misa racial na Bahia como um dos agentes de aculturação entre os vos aqui reunidos desde 1549.

Em virtude mesmo da estratificação social existente, não era posel evitar discriminações raciais nos períodos pioneiros da história asileira. Por força de leis portuguêsas, eram proibidos os casaentos entre brancos de um lado e, do outro lado, aborígenes e ricanos; ainda que nunca fossem estritamente cumpridas, tais leis iham os seus efeitos discriminatórios dando lugar a uma moderada stilidade entre os grupos implicados. As barreiras á união matrimoal com os índios não tardaram a ser legalmente supressas: uma lei 1755 permitia e encorajava o casamento entre brancos e *cabôclos*, nferindo a êstes o direito ás honras e dignidades de que gozavam brancos e dando aos assim casados a preferencia para cargos públis de acordo com as respetivas habilitações. A medida decorria logicaente da extinção da escravidão dos índios, tanto que mulatos e pretos ntinuaram segregados, devido á sua condição de cativos ou de desndentes destes.

Nas tropas coloniais, que só se constituiram permanentemente no gundo século da colonização, havia *Terços de Homens de Côr*, em que ó eram alistados os *pardos* e mulatos, e Regimentos de Henriques, rmados de pretos e assim denominados em honra do miliciano negro Henrique Dias que, nas lutas contra os invasores holandêses em Perambuco, celebrizara-se por sua bravura e pela lealdade aos portuguêes. O conde de Sabugosa, quando governador da Bahia e vice-rei do Brasil, solicitou ao rei, cerca de 1732, que pretos e *pardos*, fossem eunidos aos corpos militares de brancos. A medida foi autorizada as não chegou a executar-se porque o novo representante do soberano ortuguês, o conde das Galvêas, pensava de modo diverso. Ao comear o século XIX o marechal comandante das tropas da Capitania da Bahia manifestava-se contra a pretensão dos *pardos*, que desejavam er comandados exclusivamente por oficiais da sua côr: na sua opinião, em só havia o risco dessa classe de gente, "a mais orgulhosa e in-

quieta do país", tornar-se muito rebelde e difícil de disciplinar, mas era uma tradição lusitana haver brancos e mulatos em qualquer das milícias. O exemplo do *Regimento dos Homens Pretos*, invocado pelos peticionários, era "uma exceção penosa". O seu parecer era que não se devia atender ao pedido e que, uma vez que os *pardos* eram aceitos "em todos os ofícios, honras e dignidades, sem que lhes obste a diferença de côr", se abolisse a denominação de Regimento Miliciano de Mulatos e "que o referido regimento fôsse organizado, como são os outros corpos milicianos desta Capitania, de cidadãos livres, sem distinção alguma de côres, ficando assim conhecido para o futuro pelo Terceiro Regimento de Milícias da cidade da Bahia, e o que é hoje dos homens pretos passasse á ordem de quarto". A segregação, que era, pelo visto, mais entre escravos e livres do que entre brancos e de côr, ainda duraria, porém, alguns decênios para desaparecer por completo no regímen republicano.

As diferenças de status exprimiam-se também pela participação em certas associações religiosas, como irmandades e confrarias, sòmente de brancos e "homens bons", ou destinadas a "homens pardos" e a pretos. Nas primeiras eram admitidos os nobres, os ricos, os burocratas mais graduados, que todos eram, a principio, portuguêses ou seus descendentes nascidos no Brasil. As irmandades de "homens pardos", organizadas para abrigar os libertos de côr, por vezes recebiam brancos de condição social modesta. Existem ainda umas duas dessas irmandades na Bahia. Os negros escravos tinham as suas irmandades quási sempre sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário ou do Senhor Bom Jesus da Redenção, da Paciência, da Piedade. Eram estas as confrarias de pretos, de que ainda restam em nossa cidade, um tanto misturadas de mulatos, umas seis. A própria caraterização do "brancos", para entrada naquelas irmandades, foi-se tornando menos rigorosa á proporção que *cabôclos* e mulatos ascendiam socialmente e distinguidos por títulos nobres. Outro aspeto da vida dessas irmandades é que, embora instituidas para fins religiosos, gradualmente se transformaram em associações de beneficência ou em agremiações quási unicamente destinadas á classificação social dos seus membros e, por isso mesmo, muito ciosas dos atributos "civis" de sua organização, um tanto rebeldes á disciplina eclesiástica e, não raro, surdamente rivais não tanto como grupos de raças quanto como orgãos de classes.[11]

A legislação eclesiástica em vigor no Brasil, tanto a originária de Portugal quanto a estabelecida no 1º Sínodo convocado em 1707 pelo arcebispo católico da Bahia, considerava incapazes para o sacerdócio

[11] Gilberto Freyre, 1951, *Sociologia*, vol. II, p. 719.

que fossem herejes, apóstatas do catolicismo, os filhos ou netos de éis, herejes, judeus ou mouros, os que tivessem "parte de nação réa, ou de outra qualquer infecta: ou de Negro, ou Mulato". Já a o fim do século XVIII essa "limpeza de sangue" não era exigida a as ordenações.[12] Padres mulatos e até pretos eram numerosos ao po da Independência e causavam admiração aos extrangeiros.[13]

As profissões mais humildes, como eram as braçais e manuais, e "ofícios mecânicos", consideravam-se indignos dos brancos e pró-os somente para pretos e mulatos. À burocracia colonial nem mesmo *pardos* tiveram acesso durante muito tempo. Em 1730 negou-se sse no cargo de Procurador da Corôa na Bahia a um advogado lomado "por ser pardo". Somente em 1773 uma lei régia suprimia e obstáculo: qualquer pessôa, sem distinção de côr, poderia, dali r deante, receber quaisquer distinções honoríficas e ocupar cargos blicos. Entretanto, dom Fernando José de Portugal, que governava Bahia no último quartel do setecentos, reformou os auditórios judi-rios da Capitania proibindo advogar neles todo o que não fosse rmado e vedando aos *pardos* e mulatos requererem nos tribunais. e mesmo, contudo, revogou o seu ato em favor dos mestiços que não iham outro meio de vida.

Um dos móveis da "revolução dos alfaiates", ocorrida na Bahia em 98, um movimento, aliás, de fundo econômico, era, de acordo com depoimento de um dos conspiradores, "reduzir o continente do Brasil a m govêrno de igualdade, entrando nêle brancos, pardos e pretos sem stinção de côres, somente de capacidade"; outro acusado queixava-se e que "por sermos pardos não somos admitidos a acesso algum". Na pinião de um escritor da época, "quasi todos os mulatos querem ser dalgos, muito fôfos e soberbos e pouco amigos dos brancos e dos egros". Charles Expilly em 1863, descrevendo em côres, aliás muito arregadas, as fortes barreiras contra o casamento inter-racial e as iscriminações sofridas pelos escravos libertos, afirma que se davam ragonas, condecorações e títulos aos mestiços. Uma alta autoridade olonial acreditava que "o demasiado favor que têm conseguido" na ôrte portuguêsa os homens pardos da Bahia, obtendo honrarias e roventos oficiais, muito contribuia para "aumentar mais a vaidade presunção que constitúi o seu caráter, fazê-los mais atrevidos".

É certo, entretanto, que nunca houve no Brasil uma categoria social eparada para os *half caste*. Estes foram gradativamente ascendendo cargos públicos e posições sociais de relêvo, processo que se acentuou

12 Thales de Azevedo, 1949, *Povoamento da Cidade de Salvador*, p. 126.
13 Pedro Calmon, *História social do Brasil*, 2ª ed., 1940, vol. II, p. 110.

depois da Independência quando muitos mulatos tiveram destacada atuação política na Província e no parlamento do Império, ocupando postos de Ministros e recebendo titulos nobiliárquicos. O Ministro do Exterior ao tempo em que esteve no Brasil, como embaixador da França, o conde De Gobineau, era um barão mulato, membro de tradicional família bahiana, considerado um dos mais eminentes estadistas brasileiros. Antes deste, um visconde igualmente bahiano e de côr, em cuja residência o Imperador almoçava todos os mêses, fôra Ministro da Justiça e dos Extrangeiros, além de Senador e de embaixador plenipotenciário na Inglaterra.

Apesar das distâncias sociais e culturais que separavam os grupos étnicos, as relações entre êstes caraterizaram-se mesmo durante o período da escravatura, por uma ausência por assim dizer completa de hostilidade inter-racial. Nos tempos atuais essas relações continuam a distinguir-se por um mínimo de tensão e pelo funcionamento de mecanismos de ajustamento que reduzem a limites extremadamente diminutos os antagonismos que acaso se originem de diferenças de tipos físicos e das raças e que, na opinião da maioria, resultam de antagonismos de classes.

AZÓN DE SER DEL MOVIMIENTO INDIGENISTA

Por Juan Comas
(México)

Summary

The author examines in detail various arguments advanced by different groups, and proves the falseness of these arguments by analysis and criticism. Some of these statements in a series of verbal parries, negate the actual existence of the Indianist movement; others declare the inexistence of Indians in certain regions, or if they acknowledge their existence minimize the census figures (i. e. in Costa Rica and Argentina). Then there are other arguments affirming the impossibility of exactly defining "who is an Indian", hoping with this speciousness to eliminate the problem. Others declare the Indian problem is purely economic and therefore should not be considered specifically. They characterize the pro-Indian labor as a "lyrical, sentimental and humanitarian movement". The "innate" bad traits of the Indian are listed (laziness, dipsomania, addiction to stupefying drugs, etc.) with the insinuation that if the Indian is simply left alone he will sooner or later just be wiped out of existence. Some declare that the Indianist movement aims at the revival of the old Indian religions of Quetzalcoatl and Viracocha, for the purpose of "erasing the work of Spain", and eliminating all "Spanish origins." etc., etc. Then there are other statements, obviously motivated by bad faith, which brand the Indianist movement as "communist". Dr. Comas refutes this contention and reasonably presents facts and figures to prove his point.

He declares once again that Indianism has a social-economic basis, but also included is a cultural problem, affecting more than 30 million individuals. The author states that the lyrical and sentimental period has passed and that for more than a decade the pro-Indian movement has worked in a constructive and practical manner. It is not now a labor of charity and beneficence but rather a struggle to achieve justice and secure for these sectors of the population their rights as citizens of America.

United in this struggle are persons, organizations and governments of the most diverse political tendencies, all motivated by a common sentiment (although perhaps for different reasons); this is a conviction of the necessity of making the Indian an integral part of the producer and consumer population, and of putting an end to the unjust exclusion they have suffered for centuries.

America is not "White" or "Indian". Biologically and culturally she is "Mestiza". The Indianist movement does not aim at the "de-Europeanization" of the continent, nor is there any idea of suppressing all that is Indian. On the contrary it is directed towards the preservation and at times the stimulation of certain pre-columbian cultural features, motives for satisfaction and pride on the part of the aboriginal population.

The author thus answers the unreasonable attacks made by certain elements, interested in fomenting the modern "Spanish imperialist" trend (ideologically and spiritually speaking), and for whom the Indianist movement is a serious obstacle to the satisfaction of their insane appetites.

Para quienes desde hace muchos años viven y sienten la urgente necesidad de un mejoramiento integral en la vida de los aborígenes del Continente americano, y trabajan dentro de sus posibilidades para lograrlo, puede parecer una inútil y anacrónica repetición el plantear de nuevo hoy, en 1953, este problema. Pero por desgracia lo creemos absolutamente necesario; padecemos una especie de deformación profesional al creer que por tener nosotros, un sector más o menos amplio de gentes, la absoluta convicción de la existencia de este problema y de la necesidad social de resolverlo, ya todo el mundo está también convencido y de acuerdo con nuestros puntos de vista. Pero no es así; no sólo entre la gran masa popular, de limitados intereses y de poca preparación cultural, sino aun en los sectores que pudiéramos llamar intelectuales, científicos y políticos (que son en definitiva quienes orientan y dirigen los programas de gobierno en los distintos países) hay un elevado número de gentes que ignoran realmente, y otros que pretenden ignorar, la existencia de esta grave cuestión. A ellos está dedicado este breve artículo.

Los adversarios conscientes o inconscientes del movimiento indigenista argumentan en distintas formas, de las cuales para nuestra discusión vamos a tratar de resumir y ejemplificar las más relevantes.

I.—Se niega, o por lo menos se quiere reducir a un mínimum, la existencia del problema alegando que: los indios se extinguen en forma paulatina, pues mientras en 1825 constituían el 25% de la población total del Continente ahora sólo alcanzan al 5.9%; que en 1940 había algo más de 16 millones de indios en América; y como casos concretos se afirma que Costa Rica no tiene ya población aborigen y que Argentina apenas cuenta hoy con 50,000 indios.[1]

La realidad es que la población "culturalmente" indígena de América excede de los 30.000,000 de individuos; en cuanto a los dos ejemplos citados basta recordar que para Costa Rica el propio A. Rosenblat —testimonio muy utilizado por Pérez de Barradas— cita dos fuentes informativas que asignan a dicho país 3,500 a 4,200 indígenas (*La población indígena de América*, p. 120); por tanto, se falsea totalmente la realidad al negar la existencia de elementos aborígenes en esa región; además, nuestro autor se contradice a sí mismo, puesto que

[1] *Los Mestizos de América*, por José Pérez de Barradas, Madrid, 1948, pp. 196-198. Utilizaremos incidentalmente esta obra como ejemplo del criterio antiindigenista que tratamos de rebatir; pero los casos podrían multiplicarse. Recordamos al lector los artículos publicados en *América Indígena*, XI: 129-146, 219-234 y 323-370 (1951) en los que ya se examinaron críticamente otros aspectos de la mencionada obra. Vamos a emplear las siglas *A. I.* por *América Indígena* y *M. A.* por *Los Mestizos de América*.

p. 157 de *M. A.* especifica para Costa Rica un censo de 4,200 enas. Por nuestra parte, gracias a la amable información de la Doris Stone, estamos en posibilidad de afirmar que en 1951 los os Bribri, Cabécar, Boruca, Térrabas, Guatusos, etc., de Costa Rica zaban muy cerca de los 5,000 individuos.

n cuanto a Argentina es también inexacta la cifra actual de 50,000 enas; y si bien Rosenblat "calcula en 50,000 el total de indios" a citada, p. 127) en cambio hace consideraciones y facilita datos de Comisión Honoraria de Reducciones de Indios" dependiente del sterio de Agricultura, donde se señala la cifra de 150,000 aborí-. Aun usando de gran circunspección por temor a exageraciones, nos que aceptar la cifra de 130,000 dada en 1947 por la "Comisión genista Argentina".[2]

ero suponiendo —sin conceder— que en realidad el total de in-as fuera de 16 millones únicamente, no por ello dejaría de existir ave problema, aunque de menor amplitud y dificultad en su solu-El argumento es, pues, completamente artificioso.

I.—Otro punto que se arguye es la imposibilidad o extrema difi-d en determinar "quién debe considerarse indígena".[3] Existen tes informativas muy claras en las que el lector puede encontrar definido el concepto de "indígena",[4] por ello nos limitamos aquí ñalar que a los indigenistas no les interesa en absoluto el criterio ógico o racial para definir y delimitar su campo de acción; son ígenas" quienes poseen predominio de características de cultura erial y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en

---

Boletín Indigenista, VII: 304-308.—1947.

M. A., p. 196.

Berlín, H.: El Indigenismo frente al Estado. *A. I.*, IV: 275-280.—1944. nejo, V.: La Ley y el Indio en el Perú. *A. I.*, IV: 107-111.—1944. Caso, A.: nición del Indio y lo indio. *A. I.*, VIII: 239-247.—1948. Cohen, Félix S.: De-ions of Indian. *Handbook of Federal Indian Law,* Washington, 1942, pp. 2-5. as, J.: Panorama continental del Indigenismo. *Cuadernos Americanos,* LIV 147-166.—1950; especialmente pp. 153-156. De la Fuente, J.: Discriminación gación del indio. *A. I.*, VII: 211-215.—1947. De la Fuente, J.: Definición, y desaparición del Indio en México.—*A. I.*, VII:63-69.—1947. Gamio, Ma-: Las características culturales y los Censos Indígenas. *A. I.*, II (3):15-19.—. Gamio, Manuel: Calificación de características culturales de los grupos in-nas.—*A. I.*, II (4):17-22.—1942. Gamio, Manuel: Consideraciones sobre el blema indígena en América.—*A. I.*, II (2):17-23.—1942. Lewis, Oscar y E. s: Base para una nueva definición del indio.—*A. I.*, V: 107-118.—1945. Men-a y Núñez, Lucio: Política cultural indigenista. *A. I.*, III: 227-230.—1943. zón, Arturo: Planteamiento de algunos problemas indígenas.—*A. I.*, VII: 331.—1947. Sivirichi, Atilio: *Derecho Indígena Peruano.*—Lima, 1946. pp. . Villa Rojas, Alfonso: La civilización y el indio.—*A. I.*, V: 67-72.—1945.

denominar "cultura occidental o europea"; podrán ser somáticament indígenas, podrán ser mestizos y aun individuos de procedencia blanc (hay casos, aunque en reducido número) que por circunstancias am bientales se adaptaron a través de varias generaciones a la vida costumbres del grupo aborigen con el que conviven. Para el indige nista todos estos sectores de población son "culturalmente indígenas" y por tanto entran dentro del círculo de sus preocupaciones.

Se nos dirá que resulta difícil, y en ocasiones altamente subjetivo determinar los casos-límite de inclusión o exclusión; es cierto, pero ello no significa que deba soslayarse ni olvidarse el problema, sino simplemente que no es de fácil solución en determinadas circunstancias.

III.—Que los problemas que plantea el mejoramiento e incorpora ción de los indígenas a la vida nacional, son simplemente de carácte económico y, en consecuencia, que no hay razón para hacer de ello un movimiento especial.

Tal criterio muestra un evidente desconocimiento de la realidad Cierto que el mejoramiento indígena implica una cuestión socio-eco nómica que no puede olvidarse, que es indispensable tener en cuenta pero al mismo tiempo, y también con este mismo carácter, preci atender al factor cultural; es decir, que es necesaria la concurrenci simultánea y convergente de ambos factores para poder llevar a cab la labor de mejoramiento de los grupos aborígenes.

Aun a riesgo de cansar al lector debo señalar de nuevo que mu chos de los rasgos culturales de "tipo occidental" que deben sustitui a los que actualmente tienen los indígenas (por ejemplo los de tip sanitario y de prácticas agrícolas, por lo menos parcialmente) no p drán jamás implantarse con éxito si previamente no se conocen a fond los modos de pensar y obrar de dichos aborígenes sobre el punto que se trate; y si no se logra además, con una labor que compete pr mordialmente al antropólogo social, un previo cambio de actitu mental. Los fracasos que ya se han cosechado en las primeras décad de este siglo al tratar de imponer, sin convencer, prácticas higiénica sanitarias, de cultivo y recolección, educativas, etc., son buena prue en apoyo de nuestro aserto; y la bibliografía al respecto es amplia sumamente ilustrativa.

IV.—Hay quienes califican de platónico e ineficaz al movimien indigenista dadas las supuestamente pésimas características psíquic innatas (pereza, dipsomanía, afición a los estupefacientes, etc.) y, consecuencia, como deducción lógica, que lo más prudente sería aba donarlos a su destino hasta su completa extinción.

De la tendencia "racista" de tales afirmaciones y de su absolu falsedad nos hemos ocupado ya en otras ocasiones con todo detalle

litud; a tales fuentes puede, pues, dirigirse quien se interese especialmente en ello.[5] Reiteramos solamente lo peligroso que resultan tipos de argumentación y la facilidad con que los acogen grandes sectores de opinión desconocedores del problema en su aspecto científico.

V.—Que el indigenismo es un movimiento "lírico y sentimental".[6] Ahí un nuevo error de apreciación; la etapa "lírica y sentimental" del indigenismo fué superada hace años; por lo menos una década. Hoy, todo indigenista consciente trabaja, de forma individual o en grupo, en un terreno de absoluta realidad, práctico, de aplicación inmediata, de real mejoramiento. No puede decirse que las discusiones continentales que sobre estos problemas han tenido lugar en los Congresos Indigenistas de Pátzcuaro (México, 1940) y Cuzco (Perú, 1949), así como las Resoluciones que de los mismo surgieron, sean un simple expresión lírica y sentimental; son, por el contrario, fruto de un concienzudo estudio y de largos años de tanteos y experiencias. Se nos dirá que tales Acuerdos y Resoluciones son en muchos casos todavía simple "papel mojado", sin hechos que los apoyen; pero he ahí precisamente la gravedad y dificultad del problema indígena. El conocimiento de técnicos y científicos, y aun de ciertos políticos, no es suficiente para traducir en normas de gobierno y menos en cifras presupuestarias, los Acuerdos tomados; pero el camino se va andando indudablemente. Fué en 1789 cuando la Revolución Francesa asentó los principios jurídicos de libertad, igualdad y democracia para todos los humanos; y nadie se atreve (por lo menos públicamente) a tachar de "líricas y sentimentales" tales reivindicaciones, a pesar de que 175 años después de proclamadas todavía son muchos millones de hombres los que no gozan de ellas.

VI.—Tampoco tiene el movimiento indigenista —como algunos suponen— una orientación "humanitaria" (en la segunda acepción que a esa palabra asigna el Diccionario), ni de beneficencia; *en absoluto*. Los 30 millones de indígenas americanos tienen —en su calidad de ciudadanos de países libres— derecho indudable a gozar y ejercitar las prerrogativas como tales. Y es a los Gobiernos a quienes incumbe el deber de facilitar este ejercicio; por tanto, se trata de una actitud de justicia social, de una reivindicación. Los indígenas (y quienes con todo empeño apoyamos la necesidad de su mejoría integral) no piden limosna, no solicitan favor político; diríamos mejor que exigen la igualdad de deberes y derechos con el resto de conciudadanos; bien

[5] *A. I.*, XI: 131-132 y 138-142.—1951. Además *Revista de Indias*, nº 49. Madrid, 1952; artículo titulado "El Indigenismo de J. Pérez de Barradas".

[6] *M. A.*, p. 200.

entendido que se trata de *efectividad* de los mismos y no simplemente de su reconocimiento legal, cosa ya hecha hace muchos años en las Cartas Constitucionales de los distintos países.

Es norma general de derecho que el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento y, por tanto, los indígenas están, de hecho, cumpliendo sus deberes ciudadanos (contribuciones, impuestos, conscripción militar, etc.); pero en cambio como ignoran sus derechos, no los invocan, no los reclaman y no los logran; he ahí la máxima anomalía de su situación.

VII.—Que el movimiento indigenista "quiere resucitar las religiones indígenas y que se vuelva a adorar a Quetzalcóatl y Viracocha".[7]

Resulta pueril y risible hacer tal afirmación; sería muy conveniente que se concretaran las opiniones, escritos, hechos o actitudes en los que el indigenismo continental (colectiva o individualmente) haya hecho afirmaciones de este tipo.

Lo que el Indigenismo quiere, eso sí, es no ahogar ni exterminar todo lo que representa la cultura indígena sustituyéndolo por los rasgos correspondientes de la "cultura occidental"; no quiere asimilación ni absorción total de aquélla por ésta, sino que aspira —con gran espíritu de justicia— a que la aculturación o transculturación de los grupos aborígenes se haga parcialmente de tal forma que sean sustituídos todos aquellos rasgos o caracteres nocivos y perjudiciales; pero en cambio lucha por conservar, incrementar, mejorar y enriquecer otros rasgos de los que los indígenas pueden sentirse orgullosos: el arte en sus múltiples manifestaciones (lacas, cerámicas, tejidos, etc.), las pequeñas artesanías domésticas, el sentido de respeto y reconocimiento hacia sus propios gobernantes, el espíritu cooperativo y de comunidad en el trabajo, el sentido moral, etc., son otras tantas manifestaciones que el movimiento indigenista cree deben mantenerse.

La aculturación, la incorporación de los grupos aborígenes a la ciudadanía del país a que pertenecen no implica, pues, en modo alguno el concepto de "desindianización" [8] y ni siquiera el de homogeneización de costumbres y modos de vida. El indigenismo no quiere —repetimos— "desindianizar" a los indios; quiere simplemente dotarlos social, cultural y económicamente de los medios más adecuados a su mejor desenvolvimiento, pero respetando cuantas manifestaciones materiales o psíquicas, incluso el idioma (y de ello hablaremos con detalle en el párrafo VIII), de su cultura materna se consideran útiles y dignas de ser impulsadas.

En ninguna nación puede afirmarse que todos los ciudadanos tie-

[7] *M. A.*, p. 202.
[8] *M. A.*, p. 202.

una cultura homogénea y, sin embargo, la nacionalidad está cons-
da, formada y conservada plenamente. Los indígenas pueden, por
, en América llegar a sumarse a la masa del país respectivo, sin
er muchas de las excelentes cualidades que los adornan.
Ni queremos "hispanizar" ni "deshispanizar" América; nadie sue-
con "negar los orígenes españoles", "ni se ha pretendido borrar la
de España", pero sí se desea que junto a ello no se niegue ni olvide
ucho digno de conservarse de las culturas aborígenes.
No es, pues, exacto, ni biológica ni culturalmente, que "el Continen-
té ganado por la raza blanca" *(M. A.* p. 202); América es "mesti-
en ambos aspectos, quieran o no los hispanistas *à outrance* que ha-
desesperados aunque inútiles esfuerzos por armonizar sus afanes de
monía imperialista (política y espiritual) con la existencia en los
es americanos de una gran mayoría mestiza que no reniega de lo
ñol, pero que se siente al mismo tiempo orgullosa de sus ancestros
os y de su legado cultural. No; ningún indigenista aspira a resuci-
las viejas religiones de Quetzalcóatl ni Viracocha; pero ninguno
re tampoco aniquilar *todo* lo aborigen.
El incontrolado prurito de acumular pseudo-argumentos hace que
anti-indigenistas incurran en contradicciones flagrantes; por ejem-
al mismo tiempo que se dice lo transcrito sobre "resucitar viejas
giones" (que de ser cierto supondría una clara tendencia tradiciona-
), afirman que el indigenismo "provoca la desvinculación del pa-
, de sus tradiciones, haciendo del indio esclavo de las nuevas con-
ones de vida". ¿Cuál es, pues, la realidad?, ¿aspira realmente el
igenismo a que el aborigen vuelva a sus viejas tradiciones pre-cor-
anas o, por el contrario, quiere desvincularlo de sus tradiciones?
una cosa ni la otra; ya hemos fijado nuestra justa posición media.
VIII.—Otro tema utilizado para mostrar lo improcedente del mo-
iento indigenista es el lingüístico y se dice que siendo la tendencia
ual enseñar en las escuelas indígenas tanto en español como en len-
aborigen "se ocasionará a la larga la pérdida de ésta y el aumento
castellano" y "así, al cambiar la lengua, . . .el indio ha dejado de
lo" [9]
El problema de pueblos que tienen idioma vernáculo distinto al
ional es ya viejo, y hace muchos años que ha sido pedagógicamente
uelto; el bilingüismo como sistema didáctico es bien conocido en el
ndo entero; su aplicación en el último decenio a los grupos aborí-
es de varios países americanos no representa, pues, ninguna innova-
n metodológica. Ahora bien, este hecho no conduce en modo alguno

[9] *M. A.*, pp. 202-203.

a la conclusión que se ha transcrito antes; no vemos por qué hay qu dar por perdidas, "a la larga", las lenguas indígenas, ni hay tampoc razón para creer que tal resultado es necesario si se desea incorpora a los indígenas a la vida ciudadana de su país. Hace siglos que existe naciones como Francia, Bélgica, España, en las que subsisten con vid propia, idiomas como el wallon, el bretón, el vascuence, el catalán, el ga llego, etc., junto a los idiomas nacionales. ¿Por qué, pues, pensar qu *deben* extinguirse, por ejemplo, el quechua, el maya, el otomí, é náhuatl o el cakchikel hablados por centenares de miles de individuo y algunos de ellos con literatura propia? Desaparecerán "a la larga solamente en el caso de que sus propios cultivadores no sepan o n quieran impulsarlas, pero el movimiento indigenista jamás ha pensad ni deseado la extinción de los idiomas indígenas; la enseñanza obli gatoria de la lengua nacional gracias al método bilingüe no es obstácu lo para la conservación de la lengua materna. Es evidente que, por l que respecta a México, por ejemplo, en plazo más bien corto s extinguirán *motu propio* algunas de las 52 lenguas o dialectos qu todavía persisten; pero ello es debido al relativamente reducido nú mero de quienes las hablan, pero no porque el proceso de aculturació tenga *obligatoriamente* que traer como consecuencia la desaparició de las lenguas aborígenes.

IX.—Veamos otra singular afirmación: "la pretendida lucha d indio por la tierra es un problema artificioso, puesto que en Améric hay tierras para todos".[10]

En efecto, un elemental cálculo aritmético mostraría que en es Continente el número de habitantes por km. cuadrado es muchísim menor que el existente en el superpoblado Viejo Mundo. Pero el erro práctico es evidente, ya que: *a)* no toda la tierra es apta para cultivo como —contradictoriamente— el mismo autor reconoce en otro capít lo del mismo libro: "es un error creer que toda América es un verge que es de tierra cultivable y fecundísima, y no tener en cuenta que selva tropical es un fantástico desierto verde. Y lo mismo en otros s tios" (*M. A.*, p. 155); *b)* no se ajusta a la realidad del planteamiento d problema, ya que no se trata de saber si hay tierra para todos, sino ver si está bien o mal distribuída y, en consecuencia, cuál es tierra cultivable de que disponen los grupos indígenas. La falacia d argumento es muy clara, pues de todos es conocida la existencia (n sólo en la Colonia, sino después de la Independencia y aun hoy) d latifundios de cientos de miles de hectáreas usufructuadas por blanco y en las cuales el indígena es simple peón o jornalero, cuando no tie

[10] *M. A.*, p. 203.

rácter de siervo. E incluso nuestro autor así lo reconoce al decir
a p. 201 que los indios de Norteamérica tuvieron hasta 1934 "po-
áridas tierras". Hay, pues, "lucha por la tierra", y lucha que no
rtificiosa, sino muy real y muy justificada en pro de una redistri-
ón equitativa de la misma. Una ojeada a la legislación que sobre
punto han dictado muchos países americanos prueba la existencia
problema, de su reconocimiento oficial y del deseo (aunque a ve-
ncumplido) de lograr que cada familia indígena disponga en for-
ndividual o comunal (según las características culturales del grupo
uestión) de la tierra suficiente para su trabajo y subsistencia.

X.—Se achaca también al Indigenismo el convertir "al indio en
etario, tanto rural como urbano", creando una masa proletaria
svinculada del pasado, sin tradición", "que vive en la mayor po-
za". Además, que el indio "aparece como un resentido". Y más
jo —como final del libro— hay esta frase lapidaria: "Pero el
blema indigenista principal no es el de la tierra, sino el de la edu-
ión del indio, y nada se consigue con sacarlo de la miseria de su
ulo cultural para entrarlo en la miseria del proletariado rural o
ano, como no sea para aumentar la masa de descontentos y resen-
os" *(M. A.*, p. 203).

Confesamos que nos resulta difícil captar la verdadera idea a tra-
de conceptos tan contradictorios. En efecto, el indio americano *ha*
o proletario[11] desde el momento en que los Conquistadores, Coloni-
lores y ciudadanos del período de Independencia en cada país ame-
ano se apoderaron de sus tierras y las usufructuaron dejando a sus
tiguos propietarios de simples peones con un mísero sueldo o, peor
n, de siervos traspasables como bienes muebles al cambiar de dueño
latifundio. Por lo tanto, no es el movimiento indigenista quien va a
nvertir al indígena en proletario, sino *que es lo contrario:* trata de
volver la tierra al indígena para que de proletario, peón o siervo
elva de nuevo a sentirse dueño (individual o en cooperación comu-
l) de sus tierras, las cultive y disfrute de sus beneficios.

El indígena, a medida que se da cuenta de la realidad de las cosas,
decir, en cuanto se le educa se convierte, en efecto, en un resentido, y
tonces comprende lo injusto de su situación y reclama sus derechos;
identemente la existencia de millares de individuos, de pueblos ente-
s, conscientes de la postergación de que son víctimas y deseosos de
ivindicación socio-económica, son un peligro para el patrono explo-
dor, latifundista, que sólo aspira a obtener el máximo de beneficio
sus tierras, minas o ganadería. Pero la solución está precisamente

[11] Es decir "individuo que carece de bienes", de acuerdo con la definición
l Diccionario.

en el movimiento indigenista, en el reconocimiento oficial, gubernamental, de la necesidad urgente, inmediata y radical de proporcionar a aquéllos la tierra y los medios necesarios para su explotación; y de este modo desaparece, o por lo menos disminuye, "la masa de descontentos y resentidos".

Cuando el hombre del campo, o el obrero en la ciudad, obtiene de su trabajo un producto remunerador, cuando ve satisfechas sus necesidades no sólo materiales, sino también espirituales, difícilmente puede ser un "resentido" ni manifestará descontento, cual ocurre con el status actual de una gran proporción de peones de hacienda, siervos en ingenios de azúcar o en latifundios ganaderos, que se ven tratados como bestias de carga y explotados inicuamente. A la desaparición de esta grave injusticia social es a lo que tiende el indigenismo.

XI.—Como recurso supremo para desprestigiar al Indigenismo se ha dado también en tildarle de "comunista", con lo cual naturalmente se aspira a crear un ambiente hostil que convierta en anti-indigenistas a muchas gentes poco interiorizadas en estos problemas y afectas a dejarse sugestionar por un marbete que en los últimos años ha adquirido peligroso sentido. Ahora bien ¿cuál es el fondo de esta táctica de lucha? El sector que pudiéramos denominar ultraconservador y tradicionalista califica de comunista a cuantos expresan convicciones favorables a un reajuste social, sobre todo en el aspecto económico; y se da el caso peregrino de que las mejoras de tipo social patrocinadas por muchos gobiernos en favor de: la participación obrera en los beneficios de empresa; el trabajo agrícola en cooperativa o comunidad; la expropiación y redistribución de latifundios (previa indemnización); la nacionalización de los productos del subsuelo también previa indemnización, etc., son considerados como movimientos comunistas. El calificativo carece de fundamento ya que tales mejoras entran de lleno dentro de la orientación política y social de la mayoría de países occidentales y nada tienen que ver con la doctrina comunista; pero así creen atemorizar al gran público, hacerle ver imaginarios peligros, fomentando de este modo una creciente hostilidad ante los intentos de mejora social que indudablemente lesionan privilegios a todas luces injustos. La realidad es muy otra; militan como elementos activos en el campo del indigenismo millares de prestigiosas personalidades (científicas y políticas) que en sus respectivos países sustentan ideologías y creencias muy distintas; regímenes gubernamentales tan varios en sus concepciones como los de Bolivia, Brasil, Guatemala, México, Perú y Venezuela actúan paralelamente en el campo indigenista y colaboran en sus resoluciones e intentos de mejora; los discursos del Excmo. Sr. Presidente del Perú y del Ministerio de Justicia y Trabajo

a inauguración y clausura del Congreso del Cuzco, Perú,[12] la crea- del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas en dicho país, la Ministerio de Asuntos Campesinos en Bolivia, de la Comisión Indi- ista del Ministerio del Interior en Venezuela, etc., son otras tantas ebas de que no hay la menor sombra de comunismo en ninguna las reivindicaciones a que el Indigenismo aspira, ni en ninguna de conquistas ya logradas.

El Instituto Indigenista Interamericano, organización inter-guber- ental actualmente constituída por 15 países, es una institución apo- a, y así está específicamente determinado en el Art. IV de la Con- ción que lo rige. Ahora bien, las finalidades que la propia Conven- a fija en el Preámbulo y en su articulado se refieren sin posibles las a las reivindicaciones socio-económicas y culturales a que los ígenas tienen derecho.

Queremos recordar a este respecto lo expresado con todo acierto y ridad por el Dr. Manuel Gamio, Director del citado Instituto, sa- ido al paso a ataques de este mismo tipo. Señala que diversas fac- nes políticas "atribuyen al Instituto, con buena fe equivocada, con uera o con malicia, esta o aquella bandera e indistintamente pre- den marcar nuestras actividades con uno u otro membrete partidis- . Añade Gamio que el Instituto está tan alejado del comunismo no del nazi-fascismo y que "aspira en esencia a que se normalice deficiente desarrollo biológico del indígena, mejoren efectivamente inferiores condiciones económico-culturales en que desde hace tanto mpo vegeta, se respete su personalidad y tradición y sean abolidos abusos de quienes a espaldas de la Ley o escudándose en ella ando es inadecuada, lo maltratan, explotan y esclavizan". Y termina: *sta es la política sin membrete del apolítico Instituto Indigenista teramericano, el cual estamos seguros que preferiría desintegrarse desaparecer antes que desvirtuarla en lo más mínimo*".[13]

Vamos, en fin, a utilizar otro testimonio que, para el lector suspi- z, sea quizás más imparcial. El Sr. Carlos Alonso del Real, destacado ericanista español, publicó recientemente un artículo (con el cual s solidarizamos plenamente), cuya lectura íntegra recomendamos nuestros lectores, pero del que por falta de espacio sólo transcribi- os los conceptos relacionados de modo directo con el punto en dis- sión: "Hay un problema —o más bien muchos problemas— indios". *Esto no es una invención comunista*". "El indigenismo —entendiendo

[12] *Anales* del II Congreso Indigenista Interamericano (Lima, Perú, 1949), pp. 51, 63-72 y 115-118.—Además en *Boletín Indigenista*, IX: 226-236 y 255-257. 1949.

[13] La política de una institución no política. *A. I.*, IV: 179-182.—1944.

por tal la preocupación efectiva por mejorar la situación de las masas indias y *salvar lo valioso de su cultura*— es una causa buena". "Acaso sea mala intención mía, pero pienso que sólo puede creer otra cosa el que está interesado en creerla. Es decir, el latifundista que explota sus tierras con mano de obra india, inhumanamente tratada, el 'minero' que se enriquece extrayendo con brazos indios mal pagados estaño o petróleo, etc." "Y si no es así pienso que sólo puede descartarse de buena fe el problema por ignorancia o por ceguera retórica (uno de los peores vicios de nuestra estirpe, que tanto daño nos ha hecho y tanto nos tiene que hacer todavía)".[14] Huelga, pues, insistir en este punto que creemos lo suficientemente aclarado.

* * *

Cuando la masa de 30 millones de individuos "culturalmente indígenas" deje de ser instrumento de explotación y se conviertan en factores activos de producción y consumo, cuando de manera consciente participen en la vida social y política de sus respectivos países, éstos habrán ganado enormemente en su economía y en su capacidad de producción agrícola, de artesanía y aun de incremento industrial. Este convencimiento motiva que, cada día más, la *élite* dirigente de los destinos de las naciones americanas (políticos, economistas, sociólogos, antropólogos) se preocupe por la solución del problema indígena y apoye la puesta en práctica de las directivas que en líneas generales señalaron los Congresos de Pátzcuaro y Cuzco.

Que el Indigenismo como tendencia socio-económica, cultural y de gobierno, tiene carácter transitorio, es un hecho evidente. Y la aspiración sería que lo antes posible se lograran las metas fijadas y desapareciera tan grave problema; la duración de esa transitoriedad está en función de la rapidez con que cada país ponga los medios para resolverlo.

Será un bello día para la Humanidad y para la Historia aquel en que por innecesarios, por haber ya cumplido su misión, puedan desaparecer el Instituto Indigenista Interamericano, y todas las dependencias y organismos nacionales abocados hoy a la solución de los graves problemas existentes en ese campo.

Ese día dejará de haber indígenas "resentidos, proletarios y siervos". Habrá únicamente ciudadanos sujetos a las normales vicisitudes y luchas inherentes a su vida como humanos sin distingos, pretericiones ni discriminaciones. Con todo fervor hacemos votos para que ese día llegue muy pronto.

---

[14] En la revista *Dinámica Social*, nº 12 (Buenos Aires, agosto de 1951), reproducido en el *Boletín Indigenista*, XI: 280-287.—1951.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Estudios Sociológicos. Primer Congreso Nacional de Sociología.—
ituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autó-
ia de México.—México, s/f.—347 pp.

Se trata de los trabajos presentados al I Congreso Nacional de So-
ogía celebrado del 27 al 30 de septiembre de 1950, organizado por
nstituto de Investigaciones Sociales de la Universidad, a través de
Comité constituído por: Dr. Lucio Mendieta y Núñez (Presidente),
. Ignacio Mejía (Secretario), Francisco Rojas González y Pablo
nzález Casanova (Vocales).

En la ceremonia de inauguración, presidida por el Dr. Luis Garri-
Rector de la Universidad, se pronunciaron interesantes discursos
: Lic. Luis Chico Goerne sobre "La Universidad y la Sociología" y
. Lucio Mendieta y Núñez acerca de "La Egregia figura de un Maes-
", refiriéndose al Dr. Antonio Caso.

Los estudios presentados y discutidos se agruparon en varias Sec-
nes y de ellos daremos cuenta a continuación; pero antes queremos
alar que como resultado de esta importante reunión se creó la *Aso-
ción Mexicana de Sociología,* adscrita a la "Asociación Internacional
Sociología".

La asistencia de Delegados fué muy numerosa y tuvieron representa-
n 41 instituciones científicas y docentes. En esta breve reseña no
be otra cosa que indicar los títulos de los estudios presentados y pu-
cados:

1.—*Enseñanza e Investigación:* "Enseñanza de la Sociología" (Lu-
Mendieta y Núñez); "Ciencia de la Sociedad" (Jorge del Valle
atheu); "Organización de la enseñanza y de la investigación sociológ-
a en la República" (José Montes de Oca).

2.—*La Familia:* "La familia rural mexicana y su industria domés-
a" (Francisco Rojas González).

3.—*Las Clases sociales:* "Las clases de México" (Alberto María
arreño).

4.—*Sociología Criminal:* "Sociología criminal de la víctima del de-
o" (Luis Chico Goerne); "Proyecto de organización penitenciaria"
rancisca Acosta); "Prostitución" (Victoria Kent); "Prostitución en
ciudad de México" (Desiderio Graue); "Las toxicomanías y el alco-
olismo en la vida del pueblo mexicano" (Leopoldo Salazar Viniegra).

5.—*Sociología y Antropología:* "El indígena mexicano a princi-
ios del siglo XIX" (Catalina Sierra); "Autonomía del Folklore y sus
elaciones con la Sociología" (Fernando Anaya Monroy); "El folklore
omo ciencia auxiliar" (Vicente T. Mendoza).

6.—*Sociología de la Cultura Mexicana:* "La decadencia de la abo-
acía" (Eduardo Pallares).

7.—*La Sociología y las ciencias auxiliares:* "Temas de Sociología de México" (Salvador Chávez Hayhoe).

8.—*Medicina Social:* "Política sanitaria" (Alfonso Rojas Pérez Palacios); "La Asistencia como Problema social" (Antonio López Bermúdez); "Aspectos sociales del problema del servicio médico al pueblo mexicano" (Enrique Arreguín); "Causas de la desnutrición infantil en México" (Daniel Martínez); "La Nutriología en sus relaciones con la Sociología" (Jesús Díaz Barriga y José Quintín Olascoaga); "Importancia social de las clínicas de conducta" (Edmundo Buentello Villa).

9.—*Temas libres sobre sociología general:* "Las Ciencias Sociales y los Gobiernos" (Manuel Gamio); "La inautenticidad de lo Social" (Francisco Carmona Nenclares); "¿La Sociología es una ciencia natural o una ciencia del espíritu?" (José Villanueva); "Problemas de una Sociología de la Música (Otto Mayer Serra).

Nos parece excelente este nuevo impulso en pro de la Sociología, ya que consideramos de positiva importancia que se llegue a utilizar seriamente la experiencia sociológica en el campo de las realizaciones para mejorar económica y culturalmente al país. Sin embargo, es lástima que exista cierta duplicidad en estas Asambleas; conocemos la realización en años anteriores (1943 y 1945) de los llamados I y II "Congresos Mexicanos de Ciencias Sociales" y ahora comentamos la celebración del "I Congreso Mexicano de Sociología".

¿No sería posible aunar y unificar esfuerzos, ya que en el fondo la finalidad es la misma? Creemos que todos saldrían beneficiados, empezando por México mismo.

Juan Comas.

EL ENSAYO PILOTO MEXICANO DE EDUCACIÓN BÁSICA de Santiago Ixcuintla, Estado de Nayarit, Méx. Dirección de Enseñanza Normal—Unesco.—Edt. Secretaría de Educación Pública. México, 1952. 80 pp.

Al celebrarse la Segunda Conferencia de la Unesco (México, 1947), la Delegación de este país ante aquella Conferencia presentó, de acuerdo con la respectiva Comisión Permanente del Consejo Consultivo General del Gobierno, una ponencia en el sentido de realizar un Ensayo Piloto de Educación Básica. Una vez aprobado el proyecto se decidió llevarlo a cabo en el Valle de Santiago Ixcuintla (Estado de Nayarit), "por reunir ciertas características de homogeneidad geofísica, económica, demográfica y cultural" (p. 9).

Los trabajos se iniciaron en el propio año de 47 y desde entonces a la fecha han dependido, "técnica y económicamente", de la Secaría de Educación Pública. Desde luego, se ha contado con la colaación de la Unesco y de varias otras Secretarías de Gobierno. Igualnte han intervenido entidades como el Departamento Agrario, los cos de Crédito Ejidal y Agrícola, los gobiernos estatal y municipal, Dirección General de Asuntos Indígenas y algunas organizaciones eras, magisterial y de organización privada.

Siendo la educación el objeto primordial de este Ensayo es a tal glón que se le ha dado todo el énfasis necesario; pero se han atenlo otros aspectos tan importantes como el sanitario, de mejoramiento ícola y de habitación, el social y recreativo, etc. En un principio trabajos estuvieron bajo la responsabilidad del Prof. Mario Aguiu Dorantes; a principios de 1952 pasó la dirección al Prof. Guiller-Bonilla: actualmente el Proyecto está dirigido por el investigador onso Fabila. El personal técnico cuenta con tres Brigadas de Maes-s Misioneros; ocho "Brigadas de Sector", integradas con los ochenta estros de la zona —que trabajan en un plan de educación estraesco- "con el propósito de reintegrar a la escuela Mexicana Rural su jo prestigio"—; un grupo de educadoras e inspectoras de Jardines Niños; una investigadora social; un médico; operadores de cine; etc.

A mediados de 1952 la Sección de Proyectos Unidos de la Unesco uirió del Ensayo Piloto un Informe para conocer la estructura, acionamiento y resultados obtenidos. El informe fué preparado coniendo "con el fin de cursos y trabajos" (mes de junio) y en noembre del propio año fué impreso con el nombre que titula este mentario. El subtítulo reza: "Antecedentes, objetivos, organización, todos, trabajos actuales, finanzas y plan de labores en vigor".

Conforme al proyecto de trabajo propuesto por el Ensayo, figun como objetivos inmediatos los siguientes: *a)* Proporcionar los rudintos de la cultura al pueblo de la comarca. *b)* Elevar las condiciones onómicas del mismo. *c)* Mejorar su salubridad. *d)* Preparar a los mbres según los ideales de paz, democracia y justicia social persenidos por las Naciones Unidas a través de la Unesco. *e)* Aplicar los étodos de educación popular conforme a los postulados de la ense-nza activa. *f)* Emplear los métodos pedagógicos de la diferenciación individualización docentes. *g)* Fomentar las artes y técnicas manuas. *h)* Formar maestros con vistas a la realización de los valores que éguren una paz y seguridad internacionales.

Se mencionan, por otra parte, las siguientes agencias para el logro los fines anteriores: I) Jardines de Niños. II) Escuelas Primarias, cluyendo *Internados Indígenas* y de Primera Enseñanza. III) Mi-

siones Culturales. IV) Escuela de Enseñanza Agrícola Elemental; y V) Escuela Normal. En seguida se agregan como dependencias que estructuran la organización: una Sección Administrativa, una Inspección de Enseñanza Preescolar y otra de Enseñanza Primaria Rural; más otras secciones.

La publicación está acompañada de algunos grabados y dos pequeños planos. Lástima que estos últimos no tengan la menor explicación: parecen más bien un adorno casual para el lector no familiarizado con gráficas de ingeniería. Igualmente se percibe una preparación un poco ligera del material, a pesar de contener profusión de datos interesantes y de aparecer con una relativa sistematización. Por ejemplo, amerita una explicación el grupo internacional Unidad de Servicio "Los Amigos": repentinamente aparece como viejo conocido del lector, aunque éste a veces se pregunte si en una entidad particular que colabora en el Proyecto o si, como se pensaría al leer la p. 10, es una agencia supeditada al Ensayo. Del mismo modo, varios datos sobre las tres brigadas citadas antes se encuentran esparcidos fuera de los capítulos destinados a ellas y cuando por primera vez se nombran se hace en un cierto orden (Pueblo Nuevo, Los Corchos, Pantano Grande). Al final de la misma página (11) se menciona Pueblo Nuevo como algo secundario en la primera brigada, pues su centro es Gavilán Grande. Al describirse más tarde la labor de cada brigada se sigue este otro orden: Pueblo Nuevo, Pantano Grande, Iguanas y Los Corchos.

Nos parece notable, en cambio, lo relativo a "Aspectos importantes del trabajo que deberán enfatizarse": allí se delinea un esquema a desarrollar que está a tono con el nuevo giro que el Sr. Fabila está dando al Ensayo: inclinar la educación por el sendero del practicismo, reduciendo un poco el sentido formalista que tenía.

El Ensayo Piloto de Educación Básica es de proyecciones respetables; su plan es ambicioso y parece que cuenta con suficientes elementos; merece, por otra parte, todo el estímulo y apoyo posibles. Es de suponerse que con las ideas reivindicadoras del nuevo gobierno y el dinamismo del Sr. Fabila los resultados propuestos no se hagan esperar mucho; especialmente entre el elemento campesino, indígena, de esa "homogeneidad demográfica y cultural" que no acabamos de ver muy nítida y sobre cuyos antecedentes históricos y descripción ambiental son del todo necesarias unas líneas. Finalmente, una media página de resumen hubiera sido del agrado general. Esperamos que en una Memoria final estos ángulos sean tratados con alguna extensión.

Lauro J. Zavala.